بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن ميز الانسان بالمنطق وصلاة وسلاما على صاحب الجبين
المشرق وعلى آله وصحبه وعترته وحزبه اما بعد فهذا الكتاب [illegible]
الى السلم فى مقاصده وينحو نحو الهداية فى فوائده ولكنه يزيد
بحسن الترتيب وسهولة المأخذ والتقريب وببعض محاسن يختص بها
وينفرد ويتبصر بها الناظر فى غيرها وينتقد فهو حرى بأن يتلقى بالقبول
ويشهر فى هذه الديار بالحصول وهو يدل على براعة الامة الفرنساويه
فى العلوم المنطقية واخذهم منها بأوفر خط واذكى روية واعتمادهم
على الافكار المؤيدة بالعملية وترصيف عباراته وتهذيب كلماته
وصحة معناه وسهولة فحواه يقضى بتمكن مترجمه الشاب النجيب
واللبيب الاريب فى اللغة الفرنساوية والعربية ويرشد الى حسن
ادارة جناب مدير هذه المدرسة البهية وبلوغه اوج الدرجات العلية
فلا جرم فى حسن انتخابه هذا الكتاب لان يطبع ويشتهر بين الطلاب
وينفع ومن نظر بعين البصيرة علم نباهة هذه المدرسة المومى اليها وقوة
التفات جناب مدير المدارس حضرة مختار بيك اليها وتعويله عليها
وان ثمرتها قد بدت ونتيجتها قد ظهرت وباهت بذلك مصر فى هذه
الازمنة النضرة البهية ازمنة الدولة العباسية ولعمرى لئن كان فى تلك
الزمان ترجمت بعض كتب اليونان فلا غرو ان احييت فى هذا الوقت
تلك العادة بعد الاندراس وبدا بها الزمان ضاحكا بعد ان كان فى بنى
عباس وبهذا تبين قوة عناية ولى النعم باحياء العلوم وتجديد دوارس
الفهوم وتنوير بلاده بشموس العلوم الغريبة وتحلية دولته بحلاها
العجيبة فقد غدت بعنايته تلك المدرسة بادية الانتفاع • عالية الارتفاع
قد تقوت بها الالسنة وبلغت بها التلامذة رتبة مستحسنة ولاحت

عليها بشائر النجاح وبدت منها ثمرات الفلاح والمأمول ان تكون على
الدوام منبعا للعلوم العربية وترجمة الكتب اليها وتقتبس العشو الى ضوء
نورها الطلبة وتعتمد عليها قاله بلسانه ورقمه ببنانه الفقير محمد عياد
الطنطاوى الشافعى عفى عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يامن انطقتنا بحسن البيان ونصلى ونسلم على المرسل بواضح البرهان وعلى آله واصحابه ذوى القول الفصل والمنطق الجزل اما بعد فقد اطلعت على هذا الكتاب البديع فوجدته مشتملا على احسن صنيع وفيه ميل الى كتب المنطق العربية ويزداد بتقريب كل صعب وابيه فهو ينبئ عن نجابة مترجمه الاديب الفاضل والاريب الكامل فى لغة الفرنساوية والعرب ويقضى ببلوغه فيهما الارب وما احسن ما انتقاه مدير هذه المدرسة التى هى على سلوك الادب مؤسسة فهو جدير بان يحظى بقبول الناس ويعلو الى اوج السمو لوضوح براهينه كالنبراس ويدل على حسن رعاية مدير المدارس واتباهه لتحلية هذه المدرسة بالكتب النفايس بل وغيرها من مدارسه التى شاع نفعها شيوع الشمس فى وسط النهار وبدت لها النتايج والاثمار فجزى الله ولى النعم خيرا كثيرا وابقاه فرحا مسرورا حيث جدد لنا تلك العلوم بعد ان كانت دارسة ووضح لنا طرقها بعد ان كانت طامسة وشحن هذه المدارس بنفائس العلوم وحلاها بدقائق الفهوم فلا زالت بعنايته منهلا يرده الصادى وموردا عذبا لكل حاضر وبادى

محمد الدمنهورى عفى عنه

فهرسة الكتاب

صحيفه

الخطبه ٢
مقدمة ٤
الفصل الاول فى الفرق بين الارواح البشرية والملائكة والشياطين
الفصل الثانى فى الفرق بين الروح والجسم ٥
الفصل الثالث فى ارتباط الروح والجسد ٦
الفصل الرابع فى بيان خاصية الروح ٦
الفصل الخامس فى عمليات العقل الاربعة الاصلية ١٢
الفصل السادس فى بعض تنبيهات على التصور ٤
الفصل السابع فى الحجج المسماة بالبراهين ١٧
الفصل الثامن فى القياس ١٩
الفصل التاسع فى تنبيهات على اصل القياس ٢٠
الفصل العاشر فى مادة القياس ٢٣
الفصل الحادى عشر فى اساس القياس ٢٣
الفصل الثانى عشر فى قواعد القياس ٢٥
الفصل الثالث عشر فى انواع السفسطة ٢٨
السفسطة الاولى فى اشتباه الكلمات والتباسها وهى المغالطة ٢٩
السفسطة الثانية فى المشاغبة وهى نوع من المغالطة ٣٠
السفسطة الثالثة فى المصادرة ٣١
السفسطة الرابعة فى فرض صحة ما هو فاسد ٣٢
السفسطة الخامسة فى جعل ما ليس بسبب سببا ٣٣
السفسطة السادسة فى الاستقراء الناقص ٣٦

صحيفه
السفسطة السابعة فى الاستقراء المعيب ٣٧
السفسطة الثامنة فى الانتقال مما هو صادق من بعض الوجوه الى ما هو صادق من غيره ٣٩
السفسطة التاسعة فى الحكم على الشئ بما لا يليق به الا عرضا ٣٩
السفسطة العاشرة فى الانتقال من المعنى المجرد الى المعنى المركب او بالعكس ٤٠
السفسطة الحادية عشر فى الانتقال من المعنى الكلى الى المعنى الجزئى او بالعكس ٤٢
السفسطة الثانية عشر فى الانتقال من الاشياء الطبيعية الى ما فوقها او من الاشياء الطبيعية الى الاشياء الاصطناعية ٤٢
السفسطة الثالثة عشر فى الانتقال من الجهل الى العلم ٥٢
السفسطة الرابعة عشر فى الاخراج من القوة الى الفعل وهو الدور المعيب ٥٣
الفصل الرابع عشر فى طرق متنوعة فى اقامة البرهان والتعقل ٥٣
الفصل الخامس عشر فى القياس المختصر ٥٤
الفصل السادس عشر فى القياس المقسم ٥٥
الفصل السابع عشر فى القياس المركب ٥٦
الفصل الثامن عشر فى الاستقراء ٥٧
الفصل التاسع عشر فى الخاتمة ٥٧
الفصل المكمل للعشرين فى الطريقة المنطقية ٥٨
الفصل الحادى والعشرون فى الطريقة الهندسية ٥٩

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى انطق الانسان * واستنتجه من حيز العدم الى الوجود سبحانه من ملك منان * وميزه عن غيره بالعقل والفكر والعرفان * وشرفه على ماسواه بصحة الطبع وسلامة الجنان * واشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له شهادة تبلغ قائلها اعلى الجنان * واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذى انزل عليه الفرقان * وفضله بالسيادة على سائر البرية والبسه من حلل السعادة كل بهية سنية * واطلعه على كل كلية وجزئية والهمه من المعارف كل حملية ووضعية * وجذب له الالباب باعطائه كليات الجمال وجزئياته * واظهر افضليته بسلب النقائص عنه وايجاب كمالاته * واولاه عز وجل من الاوصاف الجميلة الجليلة ما يعجز الرسم والحد عن حصر خاصة مقدماتها * وقضى لاعدائه بالعكس والطرد والسلب من سائر جهاتها * صلى الله وسلم عليه وعلى آله واصحابه الذين خصهم جل وعلا بمزيد الشرف * وعمهم بفضله ورقاهم اعلا الغرف (ثم الدعا) لحضرة ولى النعم * الجليل القدر العلى الهمم * المانع بسيفه عن زمرة الموحدين * امير الغزاة والمجاهدين * القائم بنصرة الدين وبالجهاد * وبصلاح مملكته وطمأنينة العباد * صاحب العدل والامان * الممتثل قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان * لازالت سلسلة حكومته مسلسلة الى انتهاء سلسلة الزمان * رافلا فى حلل السعادة والسيادة والرضى والرضوان * المعنى بقولى (شعر)

ايا من نال ملك بلاد مصر * بفضل المنعم الملك الودود
وجهز من اهاليها جيوشا * الى الهيجاء والطعن الشديد
وقد صارت تمزق كل قلب * من الاعداء بالرأى السديد
فلا زالت بسطوته الاعادى * مفتتة القلوب مع الكبود

ولازالت حكومته تنادى * بفال سعود طالعه السعيد
ولا زالت مؤيدة عليها * براهين المهابة والخلود
ولا برحت قواه بكل وقت * تهدد كل جبار عنيد
ولازالت عساكره جميعا * بعز الحرب تظهر كالاسود
بسطوة شبله الشهم المسمى * بابراهيم ذى الشأن المجيد
اسنة رمحه كالشهب تسرى * وترجم كل شيطان مريد
ولا برحت قناه مرقعات * فؤاد عدوه الباغى العنيد
ودامت فى الوغى ابدا تنادى * نزال نزال للقرن الجليد
وتبرز وقت ميدان تحاكى * اسودا فى عرين من حديد
له تاج العلى يزهو ويزرى * بواسطة القلائد والعقود
ادام الله دولته علينا * مدى الايام بادية السعود

ولازالت دواوين علومه مؤيدة بارعة * ناجحة نافعة * بهمة من تخجل فرائد فوائده جواهر العقود * وتزرى بقلائد النقود ولا برح بحرا يتقاذف موجه بالدرر * وعقدا فى جيد الدهر يتلألأ بالغرر حضرة مختار بك المفخم مدير ديوان المدارس من اضحت به العلوم بعد اندراسها كالعرائس لازال ساميا فى سماء المجد كماله * ونا ميا فى فناء السعادة مقاله (اما بعد) فيقول العبد الفقير الى ربه المعبود * خليفة بن محمود * لما تجددت للالسن مدرسة * وكانت على اصول العلوم وفروع الترجمة مؤسسة * وكنت من زمرة تلامذتها الباذلين الهمة * فى تحصيل مرغوبات ولى النعمة * فتعلمنا ما يسر به الخلاق لتوفيقه لمدير تلك المدرسة فى مزيد اجتهاده معنا على الاطلاق اعطى البعض منا كتبا لتعريبها * وتنقيحها وتهذيبها * فكان من جملة ما اخذته رسالة فى علم المنطق تذكر فيها عمليات العقل الاصلية تأليف المصنف دومرسيه الفرنساوى وسميت تعريبها

تنوير المشرق بعلم المنطق * وهذا اوان الشروع فى التعريب فاقول وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب

(مقدمة)

(اعلم) وفقك الله تعالى ان المولى جل وعلا اخرج من حيز العدم جوهرين (احدهما) الروحانى (وثانيهما) الجسمانى

(فالاول) هو ما كان له خاصية الفكر والادراك والارادة والنطق والاحساس يعنى ما كان له خاصية القوى الاحساسية

ولا يوجد منه الا نوعان حادثان (احدهما) الملائكة والشياطين وثانيهما الروح البشرية

(فاما) الملائكة والشياطين فلا نعرف فى حقهم الا ما ورد فى الشريعة وذلك لانهم جواهر روحانية فلا يمكن ادراكهم باحساسنا لان معارفنا الطبيعية تعجز عن الجولان فى ادراكهم بالكنه والحقيقة ومن القضايا المسلمة المقبولة عند سائر العلماء ان الشريعة لم تفصح لنا فى شأنهم الا عن اشياء قليلة جدا بخلاف التخيلات فانها افهمتنا فيهم اشياء كثيرة والعقل وقف عن الخوض فى ذلك ولهذا تجد العامة يحكون فى شأنهم مقدارا جسيما من التواريخ الباطلة

فتبين لك مما ذكرناه ان النوع الاول مصدوقه الملائكة والشياطين واعمال كل منهما لا نعرفها الا بواسطة الشريعة ولا ينبغى للانسان ان يتفوه فى شأنهما بشئ الا اذا نقله عن الشرع

واما الروح فانها الجوهر المتفكر المدرك المريد الحساس ولا يمكن ادراكه الا بالاحساس الباطنى الناشئ عن تفكراتنا وتخيلاتنا واراداتنا واحساساتنا باللذات والالام

فلا سبيل حينئذ الى معرفة جوهرها الا بما تقدم من الاحساسات

الباطنية الخاصة بها التى هى الادراك والارادة والاحساس

(الفصل الاول فى الفرق بين الارواح البشرية والملائكة والشياطين)

كل فرق وضعه العلماء لذلك يرجع الى ان الملائكة والجن جواهر كاملة وان الارواح البشرية جواهر غير كاملة يعنى ان الملائكة لهم جميع الصفات اللازمة للملكية وكذلك الجن فهم مستقلون بانفسهم بخلاف الروح فانه يلزم كونها منضمة الى الجسم ومرتبطة به ارتباط العاشق بالمعشوق كما ان لليد والرجل ارتباطا وتعلقا به وبالجملة فالملائكة والشياطين كل والروح جزء لغيرها

(الفصل الثانى فى الفرق بين الروح والجسم)

قد وضحت لنا الشريعة الفرق بين الروح والجسم بان كلا جوهر ممتاز عن الاخر امتياز جوهر عن آخر لا امتياز جوهر عن خواصه

وانظر هنا البرهان الذى اقيم على الفرق بين الروح والجسد مقتبسا من انوار العقل

وهو انك اذا تصورت ذاتين كان تصور احداهما مخالفا لتصور الاخرى لاسيما اذا كانا متضادين فثبت حينئذ ان كل واحدة مغايرة للاخرى مثلا تصور الشمس يخالف تصور الارض فيكونان جوهرين مختلفين

ويزداد هذا الفرق وضوحا اذا كان احد التصورين ينافى الاخر ويباينه مثلا تصور الدائرة لا يجامع تصور المربع فحينئذ يكون تصور الامتداد المشتمل على تصور الابعاد الثلاثة التى هى الطول والعرض والعمق مضادا لتصور الفكر والاحساس فينتج ان ما هو ممتد ممتاز عما هو متفكر وايضا ما تصورناه من التفكر لا يشتمل على ما تصورناه من الامتداد بل ينابذه فظهر حينئذ ان وظيفة النفس الموجودة فينا التفكر لا الامتداد وان صفة الجسم الامتداد لا التفكر فنتيجة ذلك ان احد

التصورين مغاير للآخر

(الفصل الثالث في ارتباط الروح والجسد)

لا يعلم بطريق سهلة كيف يكون الجوهر الروحاني المجرد المتفكر الخالي عن الامتداد منضما لجسم ممتد غير متفكر مع ان هذا الانضمام في الحقيقة لا يشك فيه لان من الجلي الضروري اننا نتفكر ولنا جسم

وهو سر الهي لا يعلمه الا هو سبحانه وتعالى وانما نعلم في شأن ذلك انه لما كان لارواحنا تفكرات واحساسات دون الجسد على ما مر وكان لاجسادنا حركات حين حلول الروح بها فهم الارتباط بينهما وذلك بحسب القوانين الفطرية الجارية بموجب ما جعله الله سبحانه وتعالى ومن ثم سميت هذه القوانين قوانين اجتماع الروح والجسد

(الفصل الرابع في بيان خاصية الروح)

لا معرفة لنا بالروح وخواصها الا بالاحساسات الباطنية التي توثرها هي فينا فلنا احساس واحساس عائد علينا من احساساتنا فنحس باننا نحس

فهذه الحاسية الباطنية هي اعظم خواص الروح والجسم مجرد عن الاحساسات وانما الروح وحدها هي ذات الاحساس

ومن ثم يجيء مذهب الكرتازنيين وهم فلاسفة دسقرطه الذين زعموا ان الدواب ليست الا صورا متحركة من ذاتها ولا ارواح لها وانما هي اشباح كالالات لا قصد لها في حركاتها بل حركاتها قسرية جبرية مستدلين بانه لو كان للدواب احساس لكان لها روح ولو كان لها روح لكانت قابلة للتكليف بالخير والشر ولو كانت كذلك لكانت اهلا للثواب والعقاب فينتج من ذلك ان ارواح الدواب مخلدة باقية

ثم اننا متى اطلقنا الكلام على خواص الروح فالمراد البشرية اي روح

الانسان الذى هو الحيوان الناطق واما ما كان فى شأن الدواب فهو امر خفى لا يعلم حقيقته الا الله سبحانه وتعالى لانه عز وجل خلق ارواحا مختلفة بعضها يخلد ويبقى وبعضها يهلك ويفنى والاول قابل لتمييز الخير من الشر والاخر غير قابل لذلك الا ترى انه جل وعلا جعل الملائكة مراتب فمنهم من هو اعلا ومنهم من هو ادنى بالنسبة لبعضهم فكذلك انواع الانسان درجات بالنسبة للعلوم والمعارف فمنهم الاعلى ومنهم الادنى ويمكن ان المغفلين والمجانين بل والاطفال الذين لم يصلوا الى حد التمييز غير قابلين لمعرفة ما يضرهم وما ينفعهم

وقبل هؤلاء الفلاسفة التابعين لاسقرطه زعم المتقدمون والمتأخرون ان للحيوانات حاسة السمع والبصر الى آخرها وانها تشعر باللذات والالام وذلك لانهم لما راوا ان الانسان يرى الانسان لكونه مثله فى الابصار وتلقى المبصرات وشاهدوا هذه الاعضاء فى الحيوانات حكموا باعمالها فيها كما فى الانسان

واعلم ان للانسان احساسين احدهما احساس بغير واسطة والاخر بواسطة

فالاول هو الذى يحصل لنا بسبب تأثيرات الاشياء الخارجية فى اعضاء الحواس بلا واسطة احساس آخر والثانى هو تفكرنا الخاص فى المحسوسات التى تأتى لنا بواسطة الاحساس الاول فهو احساس الاحساس وسمى بذلك لانه لا بد له من واسطة وهى الواسطة المجردة عن الاحساس الاخر مثلا رؤية الشمس تسمى احساسا من غير واسطة لانها لا تستلزم الا المرئى وآلة الرؤية وكذلك الحاسية التى تحصل من آلة الموسيقى فانها من غير واسطة لانها لا تستلزم الا المسموع وآلة السمع ولكن التفكرات الباطنية التى تحصل فى الاحساس الاول تحصل

باحساس بواسطة يعنى انها لاتحصل الا بسبب احساس محتاج لاحساس سابق

ثم ان الروح ليس لها قوة الاحساس مطلقا سواء كان بواسطة او بغيرها الا باعضاء الجسد على موجب نواميس وقوانين اجتماع الروح والجسد على الحالة التى اوجدها الله تعالى عليها

وهى تشعر وتحس بالحواس الظاهرة من غير واسطة واما ادراكها بحواس الدماغ الباطنة فهو بالواسطة

ونعنى بالحواس الظاهرة الجزء الظاهر من الجسم يعنى ان النفس الناطقة تحس به بحيث ينتقش فى آلة هذه الحاسة مالا ينتقش ويرتسم فى غيرها من اجزاء البدن فلا يبصر الانسان الا بعينه كما لا يسمع الا باذنه فاحساس الاول مخالف لاحساس الثانى وبالجملة فالاذن وظيفتها السماع لاغير فلا يقال ان وظيفتها الابصار وعكس ذلك يقال فى البصر

ولا يخفى ان الحواس الظاهرة خمس وهى البصر والسمع والذوق واللمس والشم

فالبصر هو الآلة المدركة للاضواء والالوان والسمع هو الالة المتأثرة بالصوت والذوق هو الآلة المتأثرة بالطعم والشم يتأثر بالروائح واللمس بصفات الاشياء واحوالها المختلفة التى يمكن لمسها كالحرارة والبرودة والصلابة والرخاوة وما اشبه ذلك

ونظام هذه الحواس الظاهرة عجيب جدا بحيث ان الفلاسفة يعتبرون البحث عنها غاية الاعتبار ولا يهملون فى شىء منها ولا حاجة للتطويل هنا فى ذلك وانما نقول ان الاعصاب التى هى واسطة وسبب لجميع الاحساسات لها طرفان احدهما ظاهرى وهو ما يقع عليه جميع ما يحصل من الاشياء المحسوسة ثانيهما باطنى وهو ما يوصل التأثير

الى داخل الدماغ

والدماغ جوهر رطب مختلف البياض مركب من لوز صغيرة جدا مملوءة بعروق رقيقة شعرية وهو حوض المواد الحيوية التى يعيش بها الانسان كالدماء وجميع الاعصاب التى بها احساساتنا متصلة به خصوصا من جهة الجزء المسمى بالجسم الغائر ويعتبرونه مجلس الروح ومن الاختلاف الموجود فى قوام الاجزاء الرقيقة الجوهر التى يتركب منها جوهر الدماغ على هذا النظام يحصل اختلاف العقول اختلافا كثيرا جدا من جهة كون بعضها ذكيا والاخر غبيا فما يدركه الانسان يكون رسوخه ومكثه فى حافظته على حسب جودة قريحته ورطوبتها كما يؤخذ ذلك من قاعدة بديهية مسلمة وهى كل شئ واصل الى آخر يكون وصوله اليه وعمله فيه على حسب استعداد ذلك الاخر وكيفيته ولذا كانت اشعة الشمس تجعل الارض الرطبة صلبة والشمع الصلب رطبا ولا غرو فى ذلك لانه من خواصها

وحين تصل الاشياء المحسوسة بالجزء الخارجى احد الحواس الى الدماغ بواسطة النهاية الباطنية من الاعصاب فنشعر بالاشياء وندركها وهذا هو التأثير المجرد عن الواسطة وهذا التأثير الاولى ايضا ينطبع فى الدماغ ويمكث فيه كثيرا اوقليلا على حسب قابلية جوهر الدماغ فاذا تحركت هذه الصورة المرتسمة بسبب المواد الحيوية وهى الدم فاننا نتذكر ما كنا ادركناه اولا وهذا هو الذى يسمى حافظة

وبواسطة هذه الاثار يحصل اننا اذا تفكرنا فى انفسنا نتذكر ما كنا نسيناه بعد علمنا به وهذا التصور العائد علينا من النفس هو الذى يسمى تصورا بواسطة لانه لا يحصل الا بواسطة التصور الاول الذى يحصل من الحواس

وما نتذكره من صور الاشياء التى كنا قد ادركناها بحاسة البصر يسمى تخيلا وهو حاصل ايضا من الآثار التى مكثت فى الدماغ

فلا يمكن ان نتصور شيأ من غير ان تدركه حواسنا اولا وتتأثر به بلا واسطة ولكن لنذكر هنا بعض قواعد مهمة يصح العمل بها فى حق التصورات الواصلة الى اذهاننا فنقول

(اولا) يمكننا ان نجمع تصورات ونستخرج منها تصورا واحدا كما اذا تصورنا الجبل والذهب فاننا نتخيل منهما جبلا من ذهب

(ثانيا) يمكننا ان ننتزع تصورا مشتملا على المبالغة فى الكبر من تصور الشئ على اصله كما اذا تصورنا الانسان فاننا نتصور منه اشخاصا جبارين اعوانا كالعمالقة

(ثالثا) يمكننا انتزاع صورة مشتملة على المبالغة فى الصغر جدا كما نتصور من الانسان صورا قصيرة كصور ياجوج وماجوج

(رابعا) اسهل الطرق التى بغير واسطة فى افادتنا التصورات هى طريقة قطع النظر والتجريد عما سوى الوجه الملحوظ فحينئذ يمكننا بعد قبولنا لصورة شئ ان نتفكر فى جميع هذه الصور الطارقة لحواسنا اوفى بعضها من غير تفكر فى موصوفها ثم نكتسب بالمخالطة والممارسة اشياء جزئية عند احساسنا بالاشياء التى تطرق حواسنا ثم بعد ذلك نتفكر فى بعض هذه الاحساسات على حدتها بقطع النظر عن شئ بعينه مما كان موصوفا بها مثلا اذا عددنا بعض اجسام مخصوصة واكتسبنا من ذلك تصور العدد فيمكن ان نتفكر بعد انقضاء عد تلك الاجسام هذا العدد بقطع النظر عن جسم بخصوصه كما اذا قلنا اثنان مضافان الى مثلهما يساويان اربعة او واحد مضاف الى خمسة يساوى ستة او نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الاربعة الى الثمانية فانك تعتبر مجموع

المعدين بخلاف المعدود وكذلك اذا كان الكلام فى مسافة بين مدينتين فانه لا يعتبر الا طولها بخلاف عرضها وغيره من عوارض الطريق ومن ثم قال ارباب الهندسة ان الخط مجرد عن العرض والنقطة مجردة عن الامتداد والاتساع مع انك اذا تاملت اى خط من الخطوط الطبيعية وجدت له عرضا كغيره وكذلك النقط الطبيعية لا بدلها من الامتداد والاتساع لكن لما جرت بذلك عادتهم وانهم لا يعتبرون النقطة الا مثل الجزء الذى يكون مبدأ لسفر الانسان او نهاية له من غير اعتبار لاتساعها قالوا بطريق قطع النظر انه لا عرض للخط ولا اتساع للنقطة

ثم اعلم ان جميع طرق التفكر سواء كانت بالتذكر او التخيل او الزيادة او النقصان وقطع النظر مستلزمة سبق احساس من غير واسطة

والارادة اى القوة الطبيعية الكائنة فينا المخصصة للفعل والترك هى من خواص النفس ومن خواصها ايضا ما سماه الفلاسفة بالشهوة وهى الميل لما فيه اللذة والبعد عما فيه الالم والضرر وكل ما ينافى حفظ ابداننا وعقولنا

وبالجملة فلا بد من معرفة اعمال العقل والمهم منها هنا اربعة ينبغى مزيد الالتفات اليها والاعتناء بها

(الاول) التصور والمراد به ما يعم التخيل

(الثانى) الحكم وهو التصديق

(الثالث) القياس وهو البرهان

(الرابع) الطريقة المنطقية

تخرجنا من ذلك على ان قطع النظر هو مدرك عقلنا الجامع بين الاشياء المؤتلفة او المختلفة وهو نتيجة تشابه الافراد

فعلم من ذلك ان طريقة قطع النظر تعمل بواسطة العقل الذى يخترع بسبب التأثرات الحسية شيأ ويخترع له اسما يسميه به حملا له على اسماء الاشياء الحقيقية

مثلا اذا وجدنا عدة من الناس يموتون فاخترعنا اسم الموت فهذا الاسم يدل على مدرك العقل الذى هو حالة الحيوان الذى ينتهى اجله بقطع النظر عن موصوف خاص وسائر الحيوانات متفقة فى هذه الحالة التى هى حالة الموت فاعتبارنا لهذه الحالة من غير ملاحظة كل تفصيل من تفاصيلها بخصوصه مجردة عن استعمالها فى واحد على حدته هو ما يسمى قطع النظر فاذا تكلمنا بعد ذلك على الموت كان الكلام فيه كالشئ الحسى المحقق مع ان الحقائق الوجودية انما هى الذوات المخصوصة التى لها وجود فى نفسها غير متعلقة بعقولنا واما جميع الكلمات الاخرى الغير المحققة فليست الا من مدارك العقل واعتباره فتى وجدت كلمة عمومية وضعت لمعنى عام فانه يمكن استعمالها فى مدلولات خاصة على سبيل القياس والحمل على الالفاظ الدالة على الاشياء الحقيقية فلما كان يمكن لنا ان نقول ثوب زيد او يده امكننا بطريق الحمل ان نقول ايضا موت زيد او عمله او صلاحه اى لما امكن اطلاق اليد او الرجل او نحوهما مما هو حسى امكن بالحمل عليهما ان نطلق الصلاح والفضيلة وغيرهما مما هو عقلى

(الفصل الخامس فى عمليات العقل الاربعة الاصلية)

والمراد بالعقل هنا النور الروحانى الذى ندرك به الاشياء ونتصورها ويسمى ذهنا وادراكا

كل تأثر لا نفسنا له مدخل فى ادراكنا او تخيلنا يسمى تصورا فهو كلمة مبهمة وامر عام يرجع اليه كل ما كان من تفكرات العقل

ثم بعد ذلك نستعمل هذه الكلمة فى تصورات جزئية مخصوصة مثلا اذا تصورت مثلثا فهذا التصور الذى ادركت به صوره المثلث يسمى تصور المثلث

فحينئذ التصور هو الاسم الذى يدل على ما ادركته النفس من غير ان تحكم عليه بشئ من الاحكام

وذلك لاننا اذا حكمنا عليه فلا يسمى تصورا بل حكما لانتقالنا حينئذ من التصور الى الحكم كان تعتبران للمثلث ثلاثة اضلاع وتحكم عليه بذلك فانه يسمى حكما وتصديقا

فنتج من ذلك ان التصديق كلمة مبهمة واسم دال على حركة العقل وادراكه لكون الشئ موجودا على اى حالة من الحالات او معدوما

فكل حكم يستلزم تصورا لانه لابد للانسان ان يتصور الشئ بالشئ ليحكم عليه فالحكم على الشئ فرع عن تصوره

وكل حكم يستلزم تصورين الاول تصور المحكوم عليه والثانى تصور المحكوم به ويضاف لهذين التصورين فى الحكم شئ ثالث وهو حركة العقل التى بها نعتبر المحكوم عليه والمحكوم به كالشئ الواحد لنتوصل بها الى جميع هذين التصورين معا

ثم ان المحكوم عليه يسمى بموضوع الحكم ومتى كان هذا الحكم معبرا عنه بكلمات كثيرة فمجموع هذه الكلمات التى هى عبارة عن الحكم تسمى قضية والكلمات المحكوم عليها تسمى بموضوع القضية

وما يحكم به على هذا الموضوع يسمى محمولا لانه يحمل على الموضوع ويقال عليه ولذلك يسمى مقولا اى ان الموضوع موجود على حالة من الحالات تنسب اليه ويصدق عليه الاتصاف بها

وهنالك جزء آخر يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ويسمى الرابطة

وهو عند الاعجام فعل الكينونة وهو اما موجود بين الموضوع والمحمول او مقدر واللغة العربية مستغنية عنه بالاعراب او الضمير العائد من المحمول الى الموضوع فاذا قلت الارض مستديرة فان هذا يدل على الحكم بالاستدارة على الارض فالارض موضوع القضية ومستديرة هو المحمول والرابط هو الضمير العائد على الارض اى ان الارض كائنة ومستقرة على الاستدارة وهذا الحكم يسمى بالتصديق فهو عبارة عن ادراكنا الذى نشأ لنا من تصور الارتباط بين المحمول والموضوع وكما اذا قلنا الشمس مضيئة فقد حكمنا بان الشمس قد ثبت لها الضوء اى اننا ادركنا فيها ذلك واذا قلنا السكر حلو فقد حكمنا عليه بالحلاوة حيث ادركناها فيه بحاسة الذوق ولا يخفى ان التصديق الذى هو الحكم قسمان ايجابى وهو اثباتك ما ادركته حقيقة كما فى قولنا السكر حلو حيث اعترفنا بما احسسنا به من حلاوة السكر وسلبى وهو نفيك نقيض ما ادركته لعدم احساسك به كما فى قولك ليس السكر مرا

وكما يكون الايجاب والسلب بالفاظ وادوات دالة عليه يكون ايضا باشارات مفيدة له كاشارة اليد ونحوها على لا او نعم او باوصاف كدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل وادوات السلب المشهورة هى ما ولا وليس وغيرها كقولك ليس السكر بمر فقد سلبت المرارة عنه

وكل تصديق سلبى يتضمن الاثبات من جهة اخرى لانك اذا حكمت على زيد مثلا بعدم وقوع الضرب منه فقد تحققت انتفاءه عنه فهو سلبى من جهة وايجابى من اخرى اما كونه سلبيا فبالنظر لعدم وقوعه منه وكونه موجبا بالنظر لتحققك عدمه وكونك جازما به

(الفصل السادس فى بعض تنبيهات على التصور)

قد ذكر الفلاسفة عدة انواع من التصورات فمنها ما سموه بالتصور الاكتسابي وفسروه بانه المكتسب من ذات الشيء المتصور من غير واسطة كتصور الشمس وغيرها من كل ما يمكن ادراكه بلا واسطة ومنها ما سموه بالتصور الافتعالي وهو ادراك المبالغة في الشيء بزيادة او نقصان او غير ذلك كتصورنا الجبل والذهب واضافتنا احدهما للآخر وادراكنا من مجموعهما جبلا من ذهب

وقد زعم بعض الفلاسفة ان هناك تصورات اخرى تسمى تصورات خلقية بمعنى انها معه من حين ولادته وهو مردود لان القائلين بذلك لو امعنوا النظر وتذكروا ما ادركوه من التصورات في زمن طفوليتهم لسلموا ان جميع التصورات راجعة الى التصورات الاكتسابية وليس للانسان عند ولادته الا مجرد العقل بالملكة فهو قابل للتصورات بصفة قبول مختلفة في القوة والضعف في الانسان مثلا من التصور المركوز في ذهن الانسان ولو في حال صغره وجوب تأدية الحق لمن هو له فهذا التصور ليس بخلقي يقيني بل يستدعي اكتساب ادراك التأدية وادراك الحق وادراك صاحبه ولا شك ان هذا التصورات يكتسبها الانسان في صغره من الاختلاط والاجتماع وقس على ذلك المثال غيره من المثل الادبية التي يسهل فهمها فهي اسهل في ادراكها من التصورات المعقولة الداخلة في علم ما فوق الطبيعيات لانها مغيبة عنا بخلاف المثال المتقدم فان برهان وجوب تأدية الحق لمن هو له سهل لان عدم التأدية يوجب اختلال انتظام الملك وعدم امن الجمعية فدليله حسي

واما التصورات الالهية فهي عقلية كما اذا قلنا الخلق دليل على وجود الخالق فكيف يقال ان تصور الاله خلقي في الانسان ومولود معه فهل اذا تذكرنا ازمنة صغرنا على ما هي عليه ندرك اننا نعرف الخالق

من بدء صغرنا الظاهر خلافه فان المخلوق لا يتصور الخالق الا بعد قوة الذهن ومتانته وتأمله فى الاسباب والمسببات وفى الاثر والمؤثر

وهنالك تصورات مبهمة كتصور الالوان من حيث هى والموجودات وغيرها كادراك الوجود والعدم والصدق والكذب فهى ناشئة عن التفكر وقد وضع الواضع هذه الالفاظ لتدل حواسنا دلالة متحدة على ماصدقاتها فكل الاشياء البيضا تطبع فى ذهننا بصور متشابهة فلما نقشت فى ذهن الواضع وارتسمت فيه اراد ان يبرزها من الوجود الذهنى الى الوجود الخارجى فوضع لها اسماء تدل عليها فى حد ذاتها بقطع النظر عن جواهرها وموصوفاتها فسماها بلفظ البياض

ولا مانع من كون هذه التصورات المبهمة تنظم فى سلك التصورات الافتعالية وقسم بعضهم التصورات الى بينة وغير بينة فالاولى هى التى يسهل تصورها ويدرك معناها بتمامه بمجرد النظر والثانية بخلافها وفى الحقيقة لو تأملنا لوجدنا ان التصورات الغير البينة انما هى نسبية فقط اى بالنسبة لما فوقها فى البيان مثلا جعلوا من غير البين تصور الانسان على بعد وفى الواقع انه غير بين بالنسبة لبعده ولا ينبغى ان نحكم على الانسان الا فى حال قربه لانه يجب علينا ان لا نحكم على شئ الا اذا توفرت فى ذهننا المادة الصالحة لحمل ذهننا على الحكم الصحيح فلما تصورنا الانسان المرئى من قرب تصورا بينا كاملا ساغ لنا تسمية تصور المشاهد من بعد تصورا غير بين وفى الحقيقة التصور الغير البين انما هو تصور ناقص يعنى انه يدرك بالتجربة وبالتعقل نقصه بعض شئ

وهنالك تصورات اخرى تسمى تصورات تبعية وهى ما يستلزمها تصور آخر

فاذا تصورنا عدة تصورات فى زمن واحد ثم اهملناها ثم تصورنا واحدا

منها فيندر ان لا يخطر ببالنا الباقى فالتصورات الاخرى تسمى تبعية لانها حصلت بالتبع للتصور الاول

وهنالك ايضا تصورات تسمى مثالية وهى ما كانت كالمثال لما ادركناه سابقا وتصورناه وارتسم فى احساساتنا من المعانى الخارجية التى نكتسبها من حقائق الاشياء بالمخالطة والمعاشرة وبالتفكرات التى تحصل منا فى هذه الاحساسات وما عدا ذلك من اوصافه الغير المعتبرة للواضع فلا يعتد به فاذا تصورنا الانسان فعلينا ان نتصوره على حقيقته كما هو ولا نتخيل فيه شيأ من الامور الوهمية الفرضية ولذلك لما اعتبر المعتبرون الاشياء الفرضية نشأ عندهم الغلط حيث جعلوها من قبيل الحقائق الخارجية وكذلك وهم بعضهم حيث جعل التصورات نفسها حقائق ممتازة عن الذهن الذى تصورها ومنفردة عنه والحق ان التصورات اذا اعتبرناها وحدها من غير نظر الى الذهن القائمة هى به تكون كالبياض المعتبر بقطع النظر عن الذات التى يقوم بها او كالصورة بقطع النظر عن الجسم المتكيف بها

(الفصل السابع فى الحجج المسماة بالبراهين)

من المعلوم انه كما ان لكل تصديق تصورات كذلك لكل برهان احكام تسمى بالتصديقات والبرهان هو ما يبحث فيه عن استنتاج حكم مطلوب من احكام اخر معلومة وذلك ان تقول ان الحكم المطلوب استخراجه هو كامن فى الاحكام الاخر المسلمة وانما القصد مجرد اظهاره وابرازه وبيان انه متحد مع الاحكام الكامن فيها الذى هو عينها فى المعنى فالعمل الذى به يستنتج حكم من احكام اخر هو ما يسمى بالبرهان مثلا اذا قلت انت تريد ان تتعلم وكل من يريد ان يتعلم ينبغى له ان يصغى فينبغى لك ان تصغى فمجموع هذه الاحكام هو ما يسمى بالحجة

اوالبرهان

وجميع الموجودات الجزئية تثبت لنا تصورات مثالية اى كالمثال لجميع
التصورات التى تحصل لنا عقبها سواء كانت مثلها اومباينة لها مثلا
دائرة القمر اوغيرها من كل دائرة خصوصية مثلها توصلنا الى ادراك
صورة دائرة مثالية اوعمومية يعنى ان تصور جنس الدائرة عموما
لا بالنظر الى كل فرد فرد من افرادها بخصوصه كدائرة الشمس مثلا
او النجم بخصوصهما فلما تصورنا تصورامبهما مقطوعا فيه النظر عن
الافراد اردنا ان نضع لها اسما فوضعنا لها لفظ دائرة بقطع النظر
عن الافراد بخصوصها وجعلنا لفظ دائرة اسما لكل صورة يمكن مساواة
خطوطها المرسومة من المركز الى المحيط مع تلك الصورة التى حملتنا
على التسمية

وكل ما كان مشابها ومماثلا لها يسمى دائرة

فكل ما كان حاملا على تصور فهو عين ذلك التصور بالنسبة الى
ما تصورته منهما فكل ما افادنا الاستدارة فهو مستدير والدائرة المعلومة
تشبه اخرى مجهولة فى جميع حالاتها وخواصها مادامت دائرة

فاذا اردنا ان نبرهن على ان زيدا حيوان فنتأمل فى معنى زيد ومعنى
حيوان فيظهر لنا منهما ان زيدا يفيدنا معنى حيوان فاذا وصلنا الى
هنا نرى انه حيوان من جملة الحيوانات التى هى سبب فى تصورنا معنى
الحيوان ودليله هكذا زيد يتحرك ويحس وكل ذات متصفة بالاحساس
والحركه تسمى حيوانا فالنتيجة زيد حيوان

فقد حكمت حينئذ على زيد بانه حيوان بالبرهان وكل موجود موجود
ولا يمكن ان يكون الشئ موجودا ومعدوما فى آن واحد وكذلك
الدائرة مستديرة ومادامت متصفة بالاستدارة ليست مربعة ومادامت

مستديرة ايضا لها خواص المستديرة فحينئذ قاعدة البرهان الاصلية التى ينبنى عليها هى ان موضوع النتيجة يكون منطويا فى معنى التصور العمومى الذى له دخل فى استنتاج النتيجة وهو المقدمات

(الفصل الثامن فى القياس)

اعلم ان القياس يكون دائما مركبا من ثلاث قضايا اومقدمات (الاولى) الصغرى (والثانية) الكبرى (والثالثة) القضية المستنتجة من هاتين القضيتين وهى المسماة بالنتيجة

فاما الاولى فالقصد منها معرفة ان الموضوع الذى يحكم عليه فرد من الافراد انها داخلة تحت مضمون التصور العمومى الذى هو موضوع الكبرى واما الثانية فالقصد منها البحث عن اثبات محمولها لموضوعها على موجب اقرار الخصم لتسرى الخاصة الى موضوع الاولى حيث انه من افراده واما الثالثة فيعرف منها ان للموضوع المحكوم عليه الخاصية التى ينازعه فيها الخصم

فاذا قلت مثلا الشمس حارة وكل ما كان حارا يفرق اجزاء الهواء وينشرها فتدخل الشمس تحت قولك كل ما كان حارا فنتيجة هذا الشمس تفرق جزآ الهوآء لان الحرارة من خواصها ذلك وحيث ان كل موجود فهو موجود ولا يمكن لشئ ان يكون موجودا ومعدوما فى آن واحد فكذلك الشمس لما كانت داخلة تحت قولك كل ما كان حارا فينبغى ان تعطى جميع ما يحكم به على الاشياء الحارة من التأثيرات وغيرها مادامت متصفة بصفة الحرارة

ثم ان القضيتين المصدرتين اى الآتيتين قبل النتيجة يسميان بالمقدمتين لان النتيجة هى القضية المستلزمة لقضيتين

فاذا كان هاتان القضيتان صادقتين او سلم صدقهما فلا بد من تسليم

النتيجة بخلاف ما اذا كانتا كاذبتين او احداهما كاذبة فقط فتنكر النتيجة

وقد يرد فى اغلب الاوقات ان احدى المقدمتين صادقة من جهة وكاذبة من اخرى فتكون حينئذ النتيجة على طبقها اى انها تكون صادقة بالنسبة لى الجهة الصادقة وكاذبة بالنسبة الى الكاذبة

فى هذه الحالة يلزم تخصيص المقدمة ولا يسلم تخصص النتيجة

وقد يسلم مثلا اذا كان النهار موجودا وكان الزمن غير محجوب فاراد انسان ان يبرهن على ان المزولة تدل الآن على الزمن واستعمل هذا القياس فقال

الشمس الآن موجودة بالافق ومتى كانت كذلك فالمزولة تدل على الوقت النتيجة المزولة الان تدل على الوقت

فلا شك ان هذا القياس صحيح ولكن ينبغى لنا ان نميز القضية الصغرى على غيرها من القضايا ونقول حين تكون الشمس موجودة فى الافق وتكون خالية من السحاب الذى يحجب اشعتها فالمزولة حينئذ تدل على الوقت فقد ظهرت حينئذ هذه القضية وصارت صادقة وواضحة فكذلك نتيجتها تكون صادقة مثلها واما اذا قلت اذا كانت الشمس فى الافق وكان فيه سحاب يحجب اشعتها فيمكن للمزولة ان تدلنا على الوقت فننكر القضية وتصير كاذبة فكذلك نتيجتها تكون كاذبة منكرة لانه لما كان الاصل كاذبا كان الفرع مثله ايضا لان النتيجة تكون حينئذ ما دامت السماء ممتلئة بالغمام والسحاب يمكن للمزولة ان تدلنا على الوقت والواقع بخلاف ذلك

(الفصل التاسع فى تنبيهات على اصل القياس)

اعلم انه لا يوجد فى الخارج الا جواهر مخصوصة كزيد وعمرو وكذلك هذا

الالماس اوهذا الياقوت اوهذا الدرهم اوالدينار فهى جواهر خاصة وهكذا سائر الموجودات

ثم ان هذه الجواهر المخصوصة تسمى عند الفلاسفة بالافراد يعنى انها اذا قسمت لابدان تنقص عما كانت عليه قبل القسمة مثلا اذا قسمت قطعة الماس خاصة فلاتكون حينئذ كما كانت بل ينقص قدرها ووزنها وغيرهما وتنتقل من حالة الى اخرى

فيلاحظ عقلنا حينئذ بعض ملاحظات على هذه الافراد واحوالها وهذه الملاحظات هى من التفكرات المبهمة المغيبة التى هى من رتبة مافوق الطبيعية فهى حقايق ذهنية مبهمة نعبر عنها بكلمات حملا على الاشياء الخارجية مثلا اذا شاهدت درهما اودينارا فانظر فى ذاتهما جنسا ووزنا وغير ذلك فحين اتصور ذلك الدرهم ذاتا وخاصة افهم بكثرة الاستعمال ان فى الدنيا من جنسه كثيرا جدا فاقيس عليه كل درهم اراه مثله فحينئذ كل درهم اراه يذكرنى الاول واتصور وجه الشبه بجميع الدراهم

فاذا تصورت ايضا صورة الدينار الاحظ ان جميع الدنانير متشابهة ولكن لها خواص غير خواص الدراهم ففيها المشابهة والمباينة

وبسبب هذا قد تصور الفلاسفة فصلا وجنسا لان الدرهم يدخل فى عموم النقود فكما تطلق عليه تطلق ايضا على الدينار فهى جنس لهما فكان بينهما التباين الكلى فلما كان يصدق عليهما لفظ نقود جعلناه جنسا لهما وجميع الاشياء المشتركة فى صفة وصلنا الى كوننا نتصور الجنس من حيث هو اى بالتجريد وقطع النظر عن الافراد فحينئذ معنى النقود الذى تصورناه هو الجنس بالنسبة الى انواعها المختلفة وانما كانت كلمة النقود مشتركة لكونها صادقة على جميع انواعها من دينار اودرهم

اوغيرذلك مما يخرج الانسان من الضنك من فضة اوذهب اونحاس اوغيرذلك من الكبير والصغير المختلف باختلاف الجنس والبلد وبهذه يتقوم اختلاف الانواع التى تصورناها منه وادركناها فلفظ النوع اوالفصل لفظ مبهم

ثم انا لما اطلعنا على ان كل ذات بها حياة واحساس وحركة والكل يطلق عليها اسم حيوان وكانت هذه الصفات موجودة فى كثير من الذوات كان ذلك سببا فى تصورنا معنى الحيوان الذى هو مبهم

ثم بعد ذلك تأملنا فوجدنا فى هذه الحيوانات بعض صفات خاصة بالبعض دون غيره بان شاهدنا ان بعضها يطير وبعضها يمشى على رجلين وبعضها يمشى على اربع وبعضها يمشى على بطنه وغيرذلك فعرفنا من ذلك ان بينها وبين بعضها التباين وهذه الصفات التى هى السبب فى تباينها وتغايرها لبعضها الهمتنا تصور انواع الحيوانات

ثم ان مايدركه العقل بالتصورات الحاصلة بالمباشرة والاستعمال مما يدل على ان جميع الصفات مشتركة فى جميع افراد الحيوان يسمى جنسا

ومايدل على الصفات التى ليست مشتركة فى جميع افراد الحيوان بل مختصة ببعض افراد منه فقط يسمى نوعا

فنتج من ذلك ان كل جنس لابدان يكون مستلزما للنوع وبالعكس ولكن مما ينبغى التنبيه عليه ان كل ما كان جنسا بالنسبة الى بعض انواع يمكن ان يكون معتبرا ايضا كالنوع بالنسبة الى بعض آخر مثلا اذا كنت لاتعتبر من جميع الافراد الموجودة فى الدنيا الا الموجود فقط فقد تصورت مجرد صفة الوجود فقط تصورا مبهما قطعت فيه النظر عن صفات افراده واما ماوجد بين الموجودات من التغاير فهو مايجعلها انواعا فحينئذ لفظ

حيوان الذى هو جنس بالنسبة الى جميع انواع الحيوانات لايكون الا نوعا بالنسبة الى الموجود وجنسا بالنسبة الى ماتحته لان الحيوان مختلف فمنه ماهو ناطق ومنه ماهو بالعكس فنتج من ذلك ان لفظ حيوان نوع بالنسبة الى مافوقه وجنس بالنسبة الى ماتحته وكل هذا دليل على كون هذه الذوات ليست مسببة الا عن تصورات العقل المختلفة التى هى من قبيل الوجود الذهنى وبالجملة فالكليات خمسة وهى الجنس والنوع والفصل والعرض الخاص والعرض العام

(الفصل العاشر فى مادة القياس)

اعلم ان القياس لابد ان يكون مركبا من ثلاث تصورات فقط وهذه التصورات الثلاثة اما بسيطة او مركبة والمطلوب الذى يصير نتيجة للقياس يكون دائما مركبا من تصورين وهما الموضوع والمحمول فالموضوع هو مايسمى بالحد الاصغر والمحمول يسمى بالحد الاكبر وانما سمى بذلك لانه يحمل على الموضوع ويصدق على افراد كثيرة

وهنا حد ثالث وهو مايسمى بالحد الاوسط وبواسطته يعرف هل محمول النتيجة صالح لان يحمل على الموضوع اولا

مثلا الله سبحانه وتعالى قادر على كل شئ وكل من كان قادرا يستحق العبادة النتيجة الله عزوجل يستحق العبادة ففى هذا المثال الحد الاصغر هو لفظ الله والمحمول يستحق العبادة والحد الوسط هو قوله قادر على كل شئ وقوله كل قادر

مثلا آخر انت انسان ولاشئ من الانسان بمعصوم فانت لست بمعصوم فلفظ انت فى هذا المثال هو موضوع النتيجة وهو الحد الاصغر ومحمولها لست بمعصوم وقوله انسان ولاشئ من الانسان هو الحد الاوسط

(الفصل الحادى عشر فى اساس القياس)

اعلم انه لما كان لا يمكن فى الاشياء الحسية استخراج امور من الجسم سوى المواد المحتوى عليها والموجودة فيه فكذلك فى الاشياء العقلية لا يمكنك استنتاج حكم من آخر الا اذا كان داخلا فيه ومحتويا عليه بالفاظ اخر ولذلك اشتهر كون الكبرى التى هى القضية الكلية محتوية على النتيجة واما الصغرى فهى التى تدل على ان النتيجة داخلة فى الكبرى

فاتحاد القضايا وتلازمها هو الاصل الحقيقى للقياس

فالنتيجة هى نفس الحكم الذى يحكم به فى الكبرى وانما الفرق بينهما هو ان الكبرى اوسع واعم من النتيجة مثلا الله قادر وكل من كان كذلك يستحق العبادة فالنتيجة الله يستحق العبادة فقولك الله يستحق العبادة داخل حقا فى قولك كل من كان قادرا يستحق العبادة فهى فى قوة قولك الله يستحق العبادة لانه لا قادر الا هو سبحانه وتعالى فلما كان كذلك عرفنا من قولك كل من كان قادرا يستحق العبادة انه لا قادر سواه ولا معبود بحق عداه

وانما وظيفة الصغرى هى ان تدل على ان النتيجة داخلة فى الكبرى وبحيث انها تذكرك ان الله عز وجل هو القادر لا غيره ينتج منها ايضا ان ما تحكم به على الذات القادرة يلزمك ان تحكم به على الله

فاذا قلت ايضا انت انسان ولا شئ من الانسان بمعصوم فالنتيجة لست بمعصوم

فهذه القضية التى هى لا شئ من الانسان بمعصوم مشتملة على قوله انت انسان لان قوله لا شئ من الانسان لفظ عام يصدق على جميع افراد الحيوان الناطق فكلما يحكم به حينئذ على جنس الانسان يحكم به عليك كما اذا قلت كل انسان ليس بمعصوم فانت بك فى ذهنى صورة

وشكل

ومثل لنوع الانسان كما ان الدائرة الخصوصية مثال وعنوان على الدائرة من حيث هى

(الفصل الثانى عشر فى قواعد القياس)

ومع ان جميع الكلمات يظهر منها ان تدل على معان مختلفة فى غالب الاوقات ينبغى النظر الى وضع الواضع ومعرفة مدلول كل كلمة فقد تختلف الالفاظ ويتحد المعنى المراد منها كقولنا الذات القادرة ونريد الله سبحانه وتعالى فمن هنا اذا دققنا النظر يحصل لنا انه لا يوجد فى القياس الا مقدمتان واما النتيجة فهى مندرجة تحت الكبرى فقولك كل ذات قادره تستحق العبادة هو عين قولك الله عز وجل يستحق العبادة فهى عين الكبرى

وقد استنتج من هذه القاعدة الظاهرة جميع القواعد التى يتعلمونها فى المكاتب فى شأن القياس

(القاعدة الاولى)

اعلم ان الحد الوسط اى الكلمات الدالة عليه لابد ان تكون دالة على العموم

(بيان ذلك)

ان الحد الوسط هو التصور المشتمل على موضوع النتيجة ولا يمكنه ان يكون مشتملا عليه الا اذا كان عموميا مثلا اذا قلت بعض الناس عالم وبعض الناس غنى لتكون النتيجة بعض الاغنياء عالم فلا ينتج لان لفظ الناس فى القضيتين الاولى والثانية جزئى حيث انه يدل فى كلتا القضيتين على عدة افراد وطوائف مختلفة من الناس فلا يمكنه ان يشتمل على موضوع النتيجة فان الشئ الجزئى بخصوصه لا يكون مشمولا فى جزئى مثله بل فى اعم منه

(القاعدة الثانية)

هى ان الكلمات لا ينبغى ان تدل فى النتيجة على معنى اعم من دلالتها على المقدمتين

(بيان ذلك)

انه لما كان يلزم ان الكبرى تشتمل على النتيجة ولا يمكن ان تشتمل الجزئية على الكلية كان من الظاهر انه اذا كانت الفاظ النتيجة مأخوذة بطريق كلى فى النتيجة نفسها وبطريق جزئية فى المقدمتين فان البرهان يكون كاذبا وذلك كما اذا تصورت رجلا زنجيا فاستنتجت منه ان كل انسان زنجى

(القاعدة الثالثة)

لا يمكن الاستنتاج من قضيتين سالبتين

(بيان ذلك)

ان القضايا السلبية لا تشتمل الا على سلب ما تنكره ولما كان كذلك كان لا يمكن استنتاج سلب آخر منها فحينئذ اذا قلت لا مال عند زيد فلا ينتج من ذلك ان زيدا لا عقل له ولا يمكنك ايضا ان تستنتج من قضية سلبية اخرى موجبة كما اذا حكمت على زيد بانه ليس بغنى فلا ينتج انه عالم مثلا الاندلسيون ليسوا من الترك والترك ليسوا نصارى فلا ينتج ان اهل الاندلس ليسوا نصارى

وقد علم من ذلك ان النتيجة ليست داخلة فى الكبرى الظاهرية

(القاعدة الرابعة)

لا يمكن للانسان استخراج نتيجة سلبية من قضيتين موجبتين

(بيان ذلك)

ان القضية تكون سلبية اذا لم تشتمل على اتحاد الموضوع والمحمول بل على

التضاد والمخالفة وبالعكس تكون القضية موجبة اذا حصل الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحيث انهما لا يكونان الا كالشئ الواحد فما دامت النتيجة سالبة لا يمكنها ان تكون عين قضية موجبة اوقضيتين موجبتين

(القاعدة الخامسة)

اعلم انه اذا كانت احدى المقدمتين جزئية فتكون النتيجة جزئية مثلها واذا كانت سلبية تكون مثلها ايضا وهذا معنى ما اشتهر بين الطلبة من ان النتيجة تتبع الاخس

(بيان ذلك)

انه لما كان لابد للنتيجة ان تكون مطوية فى المقدمتين كان لا يمكن ان تكون اعم منها فلو كانت احدى المقدمتين جزئية وانتجت نتيجة كلية لكانت اعم من المقدمات وهذا باطل وايضا لا يمكن ان تفيد الايجاب اذا كانت احدى المقدمتين سلبية

فبنظير ذلك ينتج من هذا ان القضية التى يستنتج منها امر كلى يستنتج منها ايضا امر جزئى فاذا ثبت ان لكل انسان روحا يكون لزيد روح ايضا لانه من افراد الانسان

ولكن لا يمكن العكس بان نقول ان القضية التى يستنتج منها الجزئى يستنتج ايضا منها الكلى فان الجزئى ليس عين الكلى فاذا قلت بعض الانسان اسود فلا يفيد ان جميع افراد الانسان سود لان الجزئى لا ينتج منه الكلى بل العكس

(القاعدة السادسة)

اعلم انه لا يمكن استنتاج قضية ثالثة من قضيتين جزئيتين كما اذا حكمت على زيد بانه عالم وعلى بكر بانه عاقل فانه لا ينتج من هاتين القضيتين

كون خالد عالما ولا عاقلا

(بيان ذلك)

ان القضايا الجزئية لا تدل الا على الاشياء الجزئية التي هي معبرة عنها فلا يمكن ان تدل على اشياء اخر فالقضية الكبرى الجزئية لا تدل الا على اشياء جزئية وبالجملة فلا يمكنها ان تكون مشتملة على نتيجة مغايرة ومباينة لها

(الفصل الثالث عشر في انواع السفسطة)

كل ما كان مخالفا لقاعدة القياس الصحيح فهو قياس فاسد فيلزمك ان تعلم القواعد من حيث هي لتعرف صحيح القول من فاسده وتحكم عليه بذلك وكذلك البرهان فانه يلزمك ان تعرف قواعده معرفة تامة لتميز صحيحه من فاسده

وهناك امرين مهمين ينبغي التفطن وزيادة الانتباه اليهما (الاول) ان كل حكم لابدله من اسباب خارجية ظاهرة يتسبب عنها وتلك الاسباب لابد ان تكون ايضا صالحة لهذا الحكم فكل حكم لابدله من علة فحينئذ لا ينبغي الوثوق بكلام المؤرخ الذي يؤرخ ما مضى من عدة قرون قبله من الحوادث الا اذا نقل نقلا صحيحا عمن كان معاصرا لتلك الوقائع من المؤرخين وهذا النقل الذي ينقل عنهم يحتاج الى الامتحان والتحقيق (الثاني) هو ان البرهان ليس الا امرا عقليا ذهنيا فالمبرهن انما يبرهن عن ما في ذهنه من التصورات دون ما في ذهن غيره فحينئذ ينبغي لك ان تلاحظ دائما تلك التصورات عقب البرهان لان ما كان صادقا في تصور لا يمكن ان يكون صادقا في تصور آخر مباين له فاذا اردت حينئذ الجدال مع انسان فاحذر ان يكون فاهما كفهمك وتصوراته كتصوراتك بعينها كذلك ينبغي الاحتراس في شدة الجدال

من ان يذكر للكلمة خصوص معناها المطابقي من حيث انه خصوص فان ما تجعله للكلمة من المعاني ليس صحيحا اذا اردت اخذه في معنى آخر مخالف له عند الحاجة اليه ولذلك لزم في بعض الاحيان حد الكلمات وتعريفها والاتفاق على المراد من معانيها

ثم اعلم ان الشهوات النفسانية والاغراض البشرية كالزجاج المتلون الذي يظهر لنا الاشياء متلونة بلون آخر عن حقيقتها فلا ينبغي حينئذ للانسان ان يثق بشهواته اذا اراد ان يستخرج احكاما صحيحة ثم ان الاوهام الفاسدة والبدع الكاسدة يعني الاحكام والتصورات التي حصلت لنا في زمن صغرنا وجهلنا ولم نمتحنها هي عرضة لان توقعنا غالبا في الخطاء وتضلنا عن الصواب

وجميع تلك الملاحظات المتقدمة لها مزيد نفع واعانة على تمييز فائق السفسطات فينبغي لك اتقانها لسهولة هذه عليك والسفسطة هي براهين قليلة الانتظام مزخرفة الظاهر فاسدة الباطن يعسر تمييزها من الصحيحة بحيث لو سئل الانسان عن سبب الفساد لتوقف في الجواب عن ذلك

(السفسطة الاولى)

في اشتباه الكلمات والتباسها وهي المغالطة

اعلم ان السفسطة التي تحصل باشتباه الكلمات واشتراكها اسماها الفلاسفة باسم المغالطة مثالها في السماء كوكب الاسد والاسد يهدر فالنتيجة في السماء كوكب يهدر فغلط هذا البرهان يوجد في لفظ الاسد لان مدلوله في القضية الاولى الكوكب الموجود في السماء المسمى بهذا اللفظ وفي الثانية يدل على الحيوان المفترس ففي هذا القياس اربعة الفاظ (الاول) الكوكب الموجود في السماء (الثاني) لفظ الاسد الذي هو موضوع

لهذا الكوكب فقط (الثالث) لفظ اسد الموضوع للحيوان المفترس (الرابع) قوله يهدر مع ان ذلك مخالف للقياس العادى فلا يكون مشتملا الاعلى ثلاثة فقط وهى الحدود الثلاثة ومثله قولك هذا الفار كلمة ثلاثية وكل فار يخاف الهرة فان الفار اخذ باعتبار لفظه ومعناه وكقولك المال احسن من لاشئ ولاشئ احسن من العلم فالنتيجة المال احسن من العلم وكذلك الجنس والفصل يركبان الانسان والانسان ناطق فالجنس والفصل ناطقان فغلط هذا القياس يأتى من انتقالنا من الامور الحسية الى الامور المعنوية وخلطنا اياها معا لان الانسان من الامور الحسية وقوله متفكر من الامور العقلية فانه وان كان للرجل ذاتيات منها الجنس لكن له ايضا ذاتيات مميزة له عن غيره وهو الفصل وهذان الشيأن اللذان هما الجنس والفصل ليسا الرجل المتفكر فانه ذات وهما اوصاف ذاتية ففى هذا المثال ليست النتيجة داخلة تحت الكبرى لعدم الصحة

وكذلك قولك زيد عندك وعندك ظرف من الظروف فهو ينتج زيد ظرف من الظروف فقولنا عندك اخذ فى معنى الاستقرار فى المكان ثم اخذ لفظه عند النحاة فلذلك كان سفسطة

(السفسطة الثانية فى المشاغبة وهى نوع من المغالطة)

هذه السفسطة هى ان يجيب الانسان سائله عن شئ آخر غير الشئ الذى يسأله عنه او شئ اجنبى للمطلوب

وامثلة هذه السفسطة كثيرة جدا فى المخاطبات والمحاورات وغير ذلك من الامور التى يحاول الانسان فيها فى اغلب الاوقات ويستدل بما هو اجنبى عن اصل المسئلة

ثم اعلم ان ارباب الكوميديا اى الالعاب المحبية الرقيقة يعملون كثيرا

من هذه السفسطة ويخترعونه لاجل حظ المتفرجين والناظرين

وقد حكى من ذلك مثال اخترعه الشاعر موليير وهو ان رجلا يسمى هاربجون قد اتهم آخر يسمى واليربانه قد صال صيالا شنيعا لم يرتكبه غيره فاجاب والير بقوله حيث قد اطلع على "هاربجون وعلم حالى فلا انكر ذلك يشير انه فهم ان هجومه لمعشوقته وهى المسماة بابليزه بنت هاربجون مع ان قصد هاربجون الادعا بدراهم سرقت منه فاجابه غريمه بخلاف مطلوبه

ونظير ذلك فى كتاب الاديب راسين المسمى بكتاب الدعاوى وهو ان الاميرة بنبيشه ظنت ان مرادهم ان يعاملوها معاملة المجانين ويقيدوها مع انهم فى ذلك الوقت انما كانوا يشيرون عليها بان تذهب فتقع فى عرض القاضى من غير تعرض لغير ذلك

ثم ان لهذه السفسطة علاجين احدهما ان يحدد الانسان السؤال ويعينه باجتنابه الالتباس فى اللفظ والمعنى (الثانى) اذا كان السؤال معينا طاهرا او حاد عنه خصمك فلابد من تذكيره ورجوعه

(السفسطة الثالثة فى المصادرة)

قد ذكر فى السفسطة المتقدمة ان غلطها هو ان يجيب الانسان عن شئ غير ما سئل عنه بخلاف هذه السفسطة فان غلطها اجابة الانسان عن الشئ بالفاظ مختلفة "لكنها متضمنة لمعناه ومأخوذة فى تعريفه كما اذا قلت ما هو الحسن فقيل لك هو ما يجب او ما يليق فقولك ما يجب متضمن لمعنى الحسن فهذه مصادرة

وقد ذكر موليير فى كتابه المسمى بالمريض المتخيل سؤالا وهو لم كان الافيون ينوم فاجيب بقول المجيب لان له خاصية النوم فكان فيه السؤال عن الشئ بالفاظ متضمنة لمعنى السؤال لان السائل عن سبب النوم

يعرف ان له هذه الخاصية ولكن مرامه ان يسأل لم كانت له هذه الخاصية

فاذا قلت لم كان الافيون ينوم اولم كانت له خاصية النوم كان السؤالان بمعنى واحد فحيث كان الجواب الذى اجيب به عين السؤال لم يستفد السائل شيأ وكذلك اذا قلت لم كان الخمر يسكر اولم كانت له خاصية السكر فان الاول عين الثانى وانما قلت له ماسألك عنه بالفاظ غير الفاظه التى عبر بها مع اتحاد المعنى

وكثيرا ما يرتكب النحويون فى تعليلهم المصادرة والدور هو ايضا من المصادرة وهو نوع من القياس المعيب يذكر فيه اولا المطلوب ثم يبرهنون عنه بنفس الدعوى لظنهم ان ذلك كاف ومثلهم علماء الكلام فى استدلالهم بالمخلوقات على الخالق وعلى كون المخلوقات مخلوقات بما فيها من اثر الخالق وكالاستدلال على وجود بعض اجسام بالشريعة

(السفسطة الرابعة فى فرض صحة ما هو فاسد)

قد يقع فى اغلب الاوقات انه لا يمكننا لوثوقنا بالغير ان نعتقد كذبه ونحترس منه مع انه حصل الوقوع فى الخطاء لمن قبلنا قبل ان يحصل لنا فكان ما يقوله الغير من قبيل الصدق ولا احد يبحث على تحقيق ذلك لكثرة فتور همة الناس بل يفرضون صحة ما يسمعونه ويقولون قد كفانا فلان مؤنة البحث واراحنا من التعب فى البحث عن ذلك وقد تولع القدماء باعتقادهم خرافات التواريخ والحكايات الباطلة التى شحنت بها الكتب

وقد يقع غالبا ايضا ان الانسان زيادة عن كونه لا يعترف ولا يقر بجهله يعلل ماله اصل بما لا اصل له كحكاية سن من الذهب مع انه لا حقيقة لها وانما هى مخترعة وذلك انه كان فى القرن السابع عشر من الميلاد رجل

متطبب يسافر من مدينة الى اخرى مع شاب وكان كما حكى لهذا الشاب سن ظاهرة ذهب فيتفرج عليه الناس كانه اعجوبة فاقام فلاسفة ذلك العصر براهين على امكان حدوثها وبروزها فى فمه كما تنبت وتخرج فى معدنها ولكن ظهر فيما بعد من بعض حكماء الجراحة ممن له تفطن ونباهة وبرهن على ان هذا الشيء انما هو المعتاد وانما الف عليه ورقة مذهبة وغرزت فى لثته وهذا مما يحرض الانسان ويحثه على انه لا يتعرض للحكم على شيء حتى يحققه اتم تحقيق ولا يذكر علة شيء حتى يثبت وجود ذلك الشيء ويتحققه

(السفسطة الخامسة فى جعل ما ليس بسبب سببا)

اعلم انه لا شيء اصعب على عقل الانسان من كونه يمكث فى الشك ويقول لا ادرى حتى يقف على حقيقة الشيء فيترتب على ذلك انه اذا احدثت حادثة وكان سببها مجهولا لا يقر الانسان بجهل نفسه ويقتصر على ذكر ما وصل الى معرفته بل يذكر له سببا وقع قبله لا مناسبة بينه وبينه فى شيء او سببا وقع معه لكنه خال عن الارتباط الطبيعي به ويجعله سببا له مع انه عنه بمعزل

وفى اغلب الاوقات بعد ظهور النجمة ذات الذنب فى السماء يحصل عارض من العوارض المشؤمة على الناس كالطاعون والقحط وموت الامير وغير ذلك فليس لهذه النجمة فى الحقيقة ارتباط ولا تعلق بهذه الحوادث ولكن العوام يحكمون عليها بانها علة لهذا ويقولون لما وقعت هذه الحادثة بعد النجمة كانت النجمة سببا فى وقوعها وهذه امور جارية كثيرة الاعتقاد عند عامة الناس

وايضا اذا وقع المطر مثلا عقب القمر الجديد يقولون ان القمر سبب فى ذلك مع ان المحقق بالتجاريب العديدة ان القمر لا يمكنه ان يكون سببا

في حادثة واقعة على وجه الكرة الارضية من الحوادث الطبيعية التي تنسبها الناس اليه وكذلك انتظار ارباب الزراعة لتربيع القمر كالميعاد لحراثتهم وزراعتهم مع انهم ليسوا مصيبين في ذلك كما انهم غير مصيبين في انتظار تبديل الزمن وبطلان ذلك مبرهن عليه في كتب الزراعة

وكان قدماء الرومانيين لا يشرعون في شيء الا بمشاورة آلهتهم بواسطة الطيور ليعرفوا هل ينتصرون وتنجح شروعاتهم او ينهزمون ويرجعون خائبين ولا يخفاك ان طيران الطيور وغيره من افعال باقي الحيوانات ليس له تعلق ولا ارتباط بالحوادث التي تحدث وتقع فيما بعد وبالجملة فلا يمكنه ان يكون سببا في تلك الحوادث ولا علامة دالة عليها فاستنتج من ذلك ان اعتقادهم بالطائر وانتظارهم وقوع حادثة سعد او نحس عقبه باطل لا طائل تحته

وقد حصل لقنصل الرومانيين ورئيس عساكرهم البحرية المسمى قلوديوس بولشيرانه لما ارسل من طرفهم لشن الغارة على اهل قرطاجنة اراد قبل ذلك ان يتفاءل بمشاورة الدجاج المقدس فابى هذا الدجاج ان يأكل فامر هذا القنصل بقذفه في البحر ليشرب منه فقذف فيه وتوجه الامير الى القرطاجيين فانهزم ولم ينجح فظن ان ذلك ناشئ عن خبر الدجاج مع ان زعمه كاذب لا اصل له فلو اعتقدنا ذلك ونسبنا للشيء ما لا طاقة له عليه ولا ارتباط له به لوقعنا في السفسطة المتقدمة وهو اخذنا ما ليس بسبب سببا هذا

وقد ذكر المورخون ان سبب انهزام الرومانيين كون القرطاجيين كانت لهم سفن احكم من سفن الرومانيين وملاحوهم انشط من ملاحيهم وكونهم قد انتخبوا لهم حصنا منيعا وكان لا يمكن لاعدائهم افساد

صنعهم ولا الاحاطة بهم لان سفن الرومانيين كانت مثقلة وكان ملاحوهم لا يحسنون تسيير السفن بالمجاذيف وبما حصل لهم من الفتن والمصائب فى داخل مملكتهم وباحتقارهم الذين كانت نفوسهم غير مطمئنة فهدم ذلك قواهم وابطل شجاعتهم حتى ترءآى لهم ان قتالهم يوجب غضب آلهتهم عليهم فهذه هى الاسباب الحقيقية فى خسارة هذا القنصل وانهزامه وكسر جنده وبالجملة فينبغى للانسان ان ينسب الاشياء الى اسبابها الحقيقية اذا كان يعلمها فاذا كان يجهلها ينبغى له ان يقر ويعترف بالعجز والقصور عن معرفتها

وايضا من هذا القبيل كون الانسان ينسب وقوع الاشياء الطبيعية لصفات مغيبة خارجة عن العادة كالحكم على المصروع اومن يعتريه الكابوس بانه ملبوس بالشياطين اونحو ذلك فاذا اعترف الانسان بجهله كان اولى له من ان يخترع اسبابا لا طائل تحتها للعقل

ومن ذلك قول المدعين للسحر وتشكلاتهم الكاذبة وتقطيب وجوههم مما لا اصل له فلا ينبغى اعتبار كونه من الاسباب الطبيعية الحقيقية ولا اعتقاده ولا الوثوق به لان القول انما هو هواء منضغط فلا يمكنه ان ينتج بطبعه شيأ سوى الصوت واما ما يحكم به عليه من الخواص الاخر فانه يستدعى وجود شيئين مجهولين لنا واثباتهما يستدعى اساءة الادب فى حق المولى تبارك وتعالى المتصف بصفات الكمال وذلك انه اذا سلمنا ان الشياطين لا يمكنهم ان يصنعوا شيأ الا باذن الله تعالى فالقول بالسحر يستلزم ان بين المولى والشياطين اتفاقا وتواطئا فكأنه سبحانه وتعالى ضمن لهم ان من قرأ من الناس كذا وكذا اوفعل كذا وكذا ياذن للشياطين بفعل كذا

وايضا لو صح القول بالسحر للزم ان السحرة يلهمون بالهام تفصيلى

بما جرى من التواطئ بين المولى والشياطين وعلى كلتا الحالتين يستدعى ذلك اساءة الادب فى حقه تعالى

وكذلك اذا لعبت امرأة لعبا فى مقابلة الدراهم وكسبت كثيرا وكان ذلك بحضرة سماح الوجوه واعتقدت انه ذو بخت سعيد وانه سبب فى سعدها فذلك من هذه السفسطة لان السعد ليس شيأ مجسما يمكن جلبه اليها

ومن ذلك ايضا ما يتطير به بعض الناس من حضوره فى المائدة التى عدد الآكلين بها ثلاثة عشر وذلك لانه قد يقع ان واحدا منهم يموت فى السنة فيتعجبون من ذلك ودون هذا فى العجب ما اذا كانوا ثلاثين ومات منهم واحد وفى الواقع ان الميت لم يمت لكونه كان فى عدة الثلاثة عشر وانما لكون الموت امرا الهيا فكلما كثرت الناس كان ذلك مظنة ان احدهم يموت لمجىء اجله كما ان باقيهم كذلك ومثل ذلك من يعتقد تفسير الاحلام وعمل الكف والرمل والعرافة وسعد من يولد ملفوف الرأس وغير ذلك فاداتهم على ذلك من قبيل هذه السفسطة

ثم ان سبب هذا كله هو خجل الانسان من الجهل وقوله لا ادرى وكذلك ميل الانسان الى الاوهام الباطلة والبدع العاطلة

(السفسطة السادسة فى الاستقرآء الناقص)

قال بعض الفلاسفة فى سابق الزمان بوجود المقاطرين وهم ارباب سمت القدم فاستهزؤا به وسخروا منه وقال لقتنسو ان ذلك لا يصدق به من له ادنى تمييز فمن ذا الذى يصدق بوجود اناس رؤسهم الى اسفل وارجلهم الى اعلى

ولكن اظهرت كثرة الممارسة بالتجاريب وبرهنت على ان هذا صحيح ومن زعم استحالته لا التفات اليه ولا وثوق بكلامه ومنشأ ذلك الغلط

فى الاستقرآء الناقص وكونه لم يعرف سبب ذلك الحقيقى فى كون الناس يمشون على الارض وهم مجذوبون بقوة جاذبة الى مركزها وفى اى مكان كانوا به لا شئ يجذبهم الى السماء اصلا

فالانسان يقع فى هذه السفسطة اذا كان يعرف طريقا واحدة او متعددة فى عمل شئ ويعتقد ان تلك الطرق هى السبب الاصلى فى هذا الشئ دون غيرها مع ان هنالك طرقا اخرى لم يقف عليها الانسان وهى السبب الحقيقى فى هذا الشئ فاذا علمت شيأ وعلمت طريقا فى فعله وجزمت بان تلك الطريقة هى وحدها السبب الحقيقى فى ذلك الشئ فتقع فى هذه السفسطة فينبغى حينئذ للانسان ان لا يحكم على الشئ الا بعد ان يبحث عن جميع الطرق التى يمكن ان يكون لها دخل فى ذلك الشئ وينبغى له ايضا ان لا يحكم على الشئ بالجزم بانه يصنع بالطريق الفلانية دون غيرها لكونه لا يعرف طريقا اخرى فلو حكم على الشئ بطريق وجزم بها ونفى غيرها كان كالاعمى الذى يحكم مثلا على الشمس بعدم الضوء لانه لم يعرف هذه الخاصية فيها لفقد البصر

ومثال ذلك ايضا ما وقع ان ثلاثة ضباط من الفرنساوية كان لهم معاش مرتب على طرف الروزنامة الملكية بفرانسا فكل منهم اخذ ماهيته من فروع الخزينة فى حارة اخرى غير التى اخذ فيها الاخران فاجتمعوا فى محل النزاهة فاخبر احدهم انه قبض ماهيته من الخزينة بمحل كذا فكذبه الاخران ووقعت المنازعة والمشاجرة بينهم فى تكذيب بعضهم بعضا وسبب ذلك انهم لم يعرفوا فروع الخزينة الملوكية بل نظروا اليها من وجه واحد وانكروا خلافه

(السفسطة السابعة فى الاستقرآء المعيب)

اعلم ان الاستقرآء هو استخراج امر كلى من عدة امور جزئية وهذ

السفسطة لها ارتباط وتعلق كامل بالسفسطة المتقدمة قبلها وانما الفرق بينهما انهم فى السفسطة المتقدمة لا يعتبرون اعتبارا كافيا جميع الطرق التى تكون سببا لحدوث الشئ ويحكمون عليه بالعدم مع انه فى اغلب الاوقات يمكن ان يكون لوجوده طريقة لم تخطر على البال ولم تكن معتبرة واما فى هذه السفسطة فانهم يبتدئون اولا باعتبار الاشياء الجزئية ثم بعد ذلك ينتجون منها النتيجة العمومية مثلا قد شاهد الناس عدة ابحر جزئية وامتحنوها فوجدوا ماءها مالحا وامتحنوا كثيرا من الانهر فوجدوا ماءها حلوا فمن ثم حكموا بطريق عمومية ان ماء البحر مالح وماء النهر حلو وايضا من الاستقراء ما شوهد فى جميع البلاد من ان للاهالى الفاظا يعبرون بها عن مقصودهم فاستنتج من ذلك ان جميع الناس لهم خاصية الكلام

ثم ان جميع تلك النتايج العمومية ليست صادقة الا بالنظر لكون استقراء الاشياء الغريبة التى تتبعناها صحيحا صادقا بخلاف العكس كما اذا حكمت على الفرنساويه بانهم بيض وكذلك اهل الانكليز وايطاليا واستنتجت منه ان جميع الامم بهذه الصفة فحينئذ تكون النتيجة كاذبة لكذب الاستقراء لان هنالك اناسا سودا كالحبشة وغيرهم

وبواسطة التجاريب التى حصلت فى اثناء القرن الاخير على ثقل الهواء قد ظنوا استحالة جذب مكابس طولمبة الحقنة التى لا منفذ لها من غير ان تثلم وكذلك اعتقدوا امكان صعود الماء بطولمبة الجذب كما يراد بواسطة تجاريبهم الغير الكافية ثم اظهرت التجاريب الجديدة طريقة فى جذب مكابس طولمبة الحقنة ولو كانت محكمة السد بشرط ان يستعمل الانسان قوة اعلى من ثقل عمودها الهوائى واظهرت ايضا ان آلة الجذب لا يمكنها ان ترفع الماء اعلى من اثنين وثلاثين او ثلاثة وثلاثين

قدما الاغريق

وتأمل هذا الفرق الواضح الذى هو بين هذا الاستقرآء والتصور العمومى وهو قياس التمثيل المسمى بالتصورات المثالى وهو هذا ان الاستقرآء لا يقع الا فى الصفات العارضة التى يحكم بها على الاشياء بخلاف التصور المثالى فانه يكون فى حقيقة الشئ وكنهه وبهذا يظهر لك الفرق فحينئذ لابد فى حكمك على ماء الانهار بالحلاوة انك قد ذقت ماء عدة انهر بخلاف ما اذا حكمت على كل مثلث بان له ثلاثة اضلاع فانك لم تحكم عليه بهذا لكونك نظرت لزوما عدة مثلثات من جنسه بل لكونك نظرت اول مثلث وتحققت من تصوره وسميت كل ما كان كذلك بهذا الاسم قياسا عليه وحكمت على كل ما كان مخالفا ومباينا له بكونه ليس بمثلث

السفسطة الثامنة فى الانتقال من ما هو صادق من بعض الوجوه الى ما هو صادق من غير قيد

قد ذكر مؤرخو الرومانيين بعض حوادث خرافية فلا ينبغى لنا ان نحكم بسببها على ان كل ما ذكروه من قبيل الخرافات لانه لا يلزم من ذكرهم لبعض الحوادث الخرافية ان جميع حوادثهم خرافية كذلك ولما كانت صورة الادميين اجمل فى اعتقادنا من صور جميع الحيوانات استنتج من ذلك الفلاسفة الابيقورية ان الالهة على صورة الادميين فى القياس مثلا صورة الانسان احسن صورة وكل احسن الصور مستحق للالهة فنتيجته صورة الانسان مستحقة للآلهة وبيان ذلك ان كوننا لا نعرف اجمل من صورة الانسان لا ينافى ان هنالك اجمل منها

(السفسطة التاسعة فى الحكم على الشئ بما لا يتصف به الا عرضا)

هذه السفسطة هى ان يحكم الانسان على شئ بما لا يتصف به الا عرضا

وذلك ان يستخرج الانسان نتيجة مطلقة من غير شرط ولا تقييد مما ليس صادقا الا بالعرض وهذا يرتكبه من يذم العلوم والفنون بسبب تجاوز الناس الحد فيها وخروجهم عنه وذلك كما اذا قلت الملح المقيء اذا لم يحسن الانسان تعاطيه ينتج عنه نتايج اعمال رديئة واردت ان تستنتج من ذلك انه لا ينبغي للانسان استعماله فهذه النتيجة كاذبة لانه اذا كان وقع من بعض الحكماء غلط في الحكمة فلا ينبغي لك ان تلوم الحكمة بتلك السفسطة لان هذا امر قبيح لا فائدة فيه بل ينبغي لك ان توبخ هذا الحكيم الذي لا يعرف الحكمة

السفسطة العاشرة في الانتقال من المعنى المجرد الى المعنى المركب او بالعكس

هذه السفسطة هي ان ينتقل الانسان من المعنى المجرد الى المعنى المركب او بالعكس

قد ذكرنا فيما سلف انه ينبغي في كل برهان ان يميز الكلمات من بعضها ويأخذ دائما الكلمة في معناها في سائر اجزاء البرهان

وذكر ان يحيى عليه السلام لما ارسل اثنين من اتباعه لسيدنا عيسى عليه السلام ليسألاه هل هو الذي يأتي في هذا الزمن فاجاب عليه السلام بقوله قد آن للاعمى ان يبصر وللاعرج ان يمشي على رجليه كما كان وللاصم ان يسمع

ع ان الاعمى لا يبصر والاعرج لا يمشي والاصم لا يسمع

ولكن كلامه هذا موجه بان قصده بالاعمى ما كان اعمى سابقا وجرده عن وصف العمى وبالاصم كذلك واما قول المعترض ان الاعمى لا يبصر فظاهره ان الكلام على الاعمى ما دام بهذه الحالة وهذا ما يسمى بالمعنى المركب

ثم ان

ثم ان الشيء يكون بالمعنى المركب متى كان ملاحظا مع غيره ويكون بالمعنى المجرد متى يكون ملاحظا وحده مثلا الله سبحانه وتعالى يطهر المشركين من الشرك فالمشركين مأخوذ بالمعنى التجزيدي يعني ان الله سبحانه وتعالى يطهرهم وينعم عليهم باخراجهم من كفرهم وشركهم بخلاف قولك المشركون لا يدخلون الجنة فان لفظ المشركون مأخوذ بالمعنى المركب وبهذا قد قال ماري بولس ان المغتاب والبخيل وغيرهما لا يدخلون الجنة ومراده اذا استمروا على هذه الخصال حتى يموتوا

ولا يمكن للانسان ان ينتقل من احد هذين المعنيين الى الاخر في اجزاء برهان واحد الا بالوقوع في تلك السفسطة

ويمكن ان يجعل من هذا القبيل الحكم الكاذب على سلوك بعض الناس باعتبار المعنى التجريدي اي على حسب بعض صفاتهم الذميمة او الحميدة بقطع النظر عن باقي صفاتهم الاخر

مثلا كان انيبال قايدا بارعا فبالنظر لذلك استصوبوا بعد الواقعة المسماة واقعة كنه ان يرسلوه ليستولي على مدينة كابو ولهذا السلوك بالنظر للمعنى المركب صدر عنه ما اوجب كون الرومانيين وجدوا زمنا يستعدون فيه لطرده من ايطاليا

فهذا الحاكم ما دام حاكما عاقلا ضابطا لا يمكنه ان يصنع مثل هذا العمل فهذا ما يسمى بالمعنى المركب ولكن من حيث كونه عرضة لشهوات اقوى من واجباته لم تزل هذه الشهوات تجذبه الى ذلك الفعل قهرا عنه وهذا ما يسمى بالمعنى المجرد وهو الحامل للانسان على عدم الحكم على احد بالنظر للصفات الخارجية او بالنظر لما يلايم اغراضه ومنفعته الاصلية بل يحكم عليه بالنظر لاعتداله وميله للشيء ورغبته فيه وغير ذلك مما يكون من المعنى المركب

ثم اعلم انه يجب فى المعنى المركب ان تبقى الكلمة على اصلها وجميع مدلولاتها وهذا المعنى يدخل فى تركيب كل جملة بخلاف المعنى التجريدى فانه لا يبقى للكلمة فيه الا معنى مخصوص محصور كما اذا قلت الاعمى يبصر ومرادك بالعمى ما كان له سابقا ثم زال عنه الان

(السفسطة الحادية عشر)

هذه السفسطة هى ان ينتقل الانسان من المعنى الكلى الى الجزئى اوبالعكس

مثلا الانسان مركب من جسم وروح وكل انسان متفكر فحينئذ الجسم والروح متفكران

فقوله كل انسان متفكر اى بالمعنى الجزئى يعنى بالنظر الى جزء من اجزائه وهذا يكفى فى صدق الحمل بانه متفكر وليس التفكر بالنظر للاجزاء كلها بل بعضها

(السفسطة الثانية عشر)

هذه السفسطة هى ان ينتقل الانسان من الاشياء الطبيعية الى ما فوقها اومن الاشياء الطبيعية الى الاشياء الاصطناعية يعنى انه ينتقل من جنس الى آخر

ولنتكلم اولا على الانتقال مما فوق الطبيعية اليها وذلك كما اذا تكلم الانسان على جبل مثلا اومدينة اواثبات اونفى اوحياة اوممات فانه يحكم حينئذ على نفسه بتصور هذا الجبل اوالمدينة اوغيرهما ويقول لى تصور جبل اومدينة فيكون حينئذ استعماله للام الملك مجازا لا حقيقة لان الملك لا يكون الا فى الاشياء المحسوسة وهذا ليس من ذلك القبيل بل هو من الاشياء المعنوية الفكرية التى لا تحس فقد اعتبرنا الاشياء المعنوية حينئذ كالاشياء الحسية ومن فعل هذا فقد انتقل من المرتبة

المعقولة الغير الطبيعية الى المرتبة المحسوسة الطبيعية

ومن ذلك تصور جميع المواد وذلك ان جميع الذوات المخصوصة الحقيقية التى تحتاط بنا تؤثر فينا تأثيرات يحصل منها فى حواسنا ارتسام وانتقاش لصورتها ثم اننا اذا قطعنا النظر بعد ذلك عن جميع التأثيرات الجزئية يعنى اذا لم نلتفت للالوان والصلابة والرخاوة وغير ذلك من كل انواع احساسات الاجسام الخصوصية فاننا نتصور بالقياس على ذلك مع مراعاة قاعدة حسية نبنى عليها ما عندنا من التأثيرات معنى كليا جامعا لجميع هذه الخواص الجسمية فبمجرد تصور هذا الجامع المتوهم نضع عليه اسم الهيولى او المادة الاولى فنعتبرها كالاساس لتلك الخواص فليست الهيولى حينئذ الا امرا مبهما كالطول والبياض وغيره من الالوان لانه ما من شئ من الذوات المخصوصة الا ويكون هيولى مجردة عن الخواص والاعراض

ولا يوجد فى العالم الا ذوات جزئية واما الهيولى من حيث هى المسماة بالمادة فليست الا امرا مبهما لا وجود له الا فى الذهن

فحينئذ ينبغى لنا عوضا عن كوننا نعتبر هذه المادة كالاصل الخيالى والمحل لسائر خواص الاجسام نعتبرها كالعلامة على تأثير العقل واحساسه اى كانها دالة على شئ مبهم مقطوع فيه النظر عن صفاته لا كانها دالة على امر محسوس لاننا لو اعتبرنا المادة كالذات الحقيقية القابلة لجميع انواع الصور واعتقدنا ان الاجسام الجزئية لم تكن كما هى بواسطة تنظيم اجزاء هذه المادة الادعائية الغير المحسوسة والغير المركبة من اجزاء لا نتقلنا من مرتبة المعقولات الى المحسوسات

وتلك الطريق السفسطائية اوهمت بعض ارباب البدع الواثقين بفهمهم ان وجود الذهب عبارة عن تنظيم بعض معادن وترتيبها

ووجودها بصفة معينة فاعتقدوا انه يمكن عمل الذهب وترتيبه وجعله على تلك الصفة واصطناعه من بعض معادن كمعدن الحديد ۔

ولكن جميع الاجسام الجزئية فى المرتبة الطبيعية فى حد ذاتها وبالنظر لمحض وجودها غير قابلة للاستحالة الى حد محدود بموجب نواميس طبيعية متحدة لازمة بحيث لاتصل اذهاننا الى معرفة آلاتها الطبيعية مثلا لايمكنك ان تحصل البر من الارض الا اذا بذرت جزئياته وهى الحبوب التى يتولد منها ولا يمكنك ايضا تحصيل الحيوان الا بالواسطة المجعولة فى الطبيعة لوجود الحيوانات وهى طريقة التولد والتناسل كما لايمكن قوام البدن وغذاؤه من مجرد المائعات ولا يمكن ايضا لمعدة الانسان ان تحيل الغذاء الى الهضم من السم واما ما قيل فى حق متريدات ملك بنطش من انه كان يستعمل مادة سمية ليعود بدنه على تحمل السميات فليس بصحيح وانما هو مجرد خرافات باطلة وكذلك ما حكى من ان بطرس الاكبر اراد ان يعود اولاد ملاحيه على ان لايشربوا الا من ماء البحر فماتوا جميعا

فحينئذ ينبغى لنا ان لانعتبر المادة التى عبرنا عنها سابقا بالهيولى الا كمعنى مبهم ومحل لتوهم الصفات الاحساسية فلا نزيد عليه شيأ ولا ننقص عنه شيأ

ثم ان ارباب العلوم الرياضية يعتبرون بطريق قطع النظر ان الخط هو مجرد الطول فيقطعون النظر عن العرض فاذا لم نعتبر فيه الا مجرد الطول وحكمنا عليه عند رسمه على بعض الاجسام بالطول دون العرض فقد انتقلنا من المرتبة العقلية الى الحسية

وثانيا على الانتقال من جنس الى آخر كما اذا برهنا على احكام الدين وموادة التى هى من الالهيات ببراهين مما تخص المرتبة الطبيعية ومن

ذلك

ذلك ماوقع لبعض القدماء فى اثباته بعث الاموات بالعنقاء فقد اوقعه هذا المثال فى هذه السفسطة التى فرضها فاسد لانه لايوجد اصلا عنقاء تحيى ثانيا وتقوم من ترابها كالانسان فى المعاد

فحينئذ ينبغى للانسان اذا تكلم فى امر الشريعة ان يقطع النظر عن العقل ويقتصر على ان يشغل ذكره بالوحى اى بالاشياء التى كشفها الله سبحانه وتعالى لاصحاب المرتبة الالهية كالانبياء ولايشغل باله بالجمع بين الدين والعقل فى هذا المعنى فمتى قيل ان هذه المادة طريقها الشرع فلا ينبغى النظر فى صحتها بل يكفيها ذلك برهانا فهى صادقة واجبة الاعتقاد فلا تحتاج لدليل ولا قياس ولا تمثيل ولا اختراع الفاظ مبهمة بخلاف ما اذا كانت طبيعية فلا ينبغى للانسان ان يعتقدها بمجرد المعارف الطبيعية المكتسبة بالتجربة والتفكرات يعنى بملاحظة العقل فقط لان رب الطبيعة الخالق لها خلق العقل وجعل له فيها مجالا وجعلها من وظائفه ومن حكمة خلقته

فحينئذ من يريد عجائب الجاهلية والاعتذار مثلا عما هو معبود بغير حق بطريق الحمل على عجائب الوحى والشرع يقع فى هذه السفسطة

وبالجملة فينبغى للانسان اتباع ما هو موافق للقوانين الحسنة ليهتدى به الى الصواب وتحسين الاخلاق ويعتقد وجوب التباعد عما ذكر فى التواريخ من الامور العجيبة

وقد تعلقت ارادة الله سبحانه وتعالى فى قديم الزمان ان يعرفنا مراده بطريق الالهام والمنام فهل ينبغى ان يثق الانسان بالاحلام التى ذكرت فى التواريخ الخرافية قياسا على وقوع ذلك فى الامور الدينية فلا شك ان امناء الدين اصابوا فى نهيهم عن العمل بالمنامات والوثوق بها الا ان الشريعة عماد وهى علم اليقين والمشيدة للامور الالهية والترجمان للوحى

وجميع ما يوجد من المرتبة الطبيعية لابد فيه من الاتحاد والانتظام بحيث ان ناموس الطبيعة لا ينخرم فحينئذ خاصة جولان العقل فى الاشياء الطبيعية لابد من اتحادها واتفاقها وما يكون صحيحا فى المرتبة الطبيعية لا يزال كذلك مادامت حالاته على ماهى عليه فحينئذ ينبغى للانسان انه متى وجدت المسببات على حالها يحكم عليها باسبابها نفسها لا باسباب اخرى وبالجملة فينبغى لنا ان ننسب الفضل للانبياء فان الله اوحى مراده على لسانهم لكى نخرج من المرتبة العمومية اى من مرتبة عامة الناس الى خواصهم من ارباب الفضل والمعارف

والطريقة التى رتبها الله سبحانه وتعالى فى المرتبة الالهية الشرعية التوقيفية ليست مؤسسة مثل الطبيعية على الاتحاد ولا على الطريقة الجارية عند الناس بل منابذة لها والاعمال المرتبة الالهية ليست حاصلة وموجودة الا بارادة من الله عز وجل خصوصية او باذن مخصوص فحينئذ جميع ما نعرفه من تلك المرتبة الالهية لا ينبغى لنا ان نقيس عليه ما اشبهه ولا نخوض اصلا فى حكمها واسبابها واعمالها وانما ينبغى لنا ان نقتصر على السمعيات الواردة بطريق الالهام والوحى

مثلا قد ذكر فى بعض الكتب المقدسة ان الله سبحانه وتعالى قد مسخ بخت نصر بسبب ذنب فعله فى حق الالوهية عجلا فاذا استعملت هذا الامر العجيب لتستدل به على ما ذكره أويد من التنقل والتشكل والتناسخ وتؤيده به فقد انتقلت من المرتبة الطبيعية الى الالهية فاذا اعتقد بعض ارباب الهوس والبدع واظهروا انهم يتغيرون ويتشكلون من حالة الى اخرى كالانتقال من حالة العجل الى حالة الذئب والفرس وغير ذلك فلا ينبغى للحكماء والفلاسفة ان يسلموا له فى ذلك

بل

بل يحكموا بان به داء السوداء ويعتقدوا ان اعماله من الشعبذيات ولا اصل لها وانما هى ناشئة عن اختلال العقول وقد ذكر هورنسوس فى بعض عباراته التى ذكر فيها وقايع اسفاره انه لما وصل الى مدينة غناسيا وجد عند اهاليها ما يضحكه من السخريات فاظهروا ان البخور الذى يضعونه على اعتاب كنائسهم يتقد وحده من غير نار وايدت ذلك ايضا المؤلفة داسيره وقالت انه موافق لما حكى فى الكتب المقدسة من المعجزة التى اتى بها سيدنا الياس عليه السلام وهى انزاله النار من السماء على ذبيحته فهذا هو الانتقال من رتبة الى اخرى

وبالجملة فينبغى ان يكون لجميع احكامنا وتصوراتنا سبب صالح يمكن به ان تكون جميع التصورات المستنتجة من عقلنا مؤسسة ومبنية عليه ثم ان سائر الاشياء الالهية المذكورة فى الكتب المقدسة السماوية يجب علينا قبولها والجزم بما فيها حيث انها من عنده جل وعلا من غير امتحان ونظر بل بالاذعان والتسليم بخلاف ما يذكره بعض المؤرخين مما يخالف نواميس العادة والطبيعة فانه يكون تجاوزا ناشئا اما عن جهلهم وقلة معرفتهم به او استحسانهم ورغبتهم فى الامور العجيبة او غفلتهم او عدم انتظام افكارهم او انهم يريدون بذلك وقوعنا فى الخطأ لمصلحة تخصهم ومنفعة تعود عليهم

فحينئذ اذا رأيت امرا عجيبا خارقا للعادة وكان ذلك الامر غير وارد من عند المولى سبحانه وتعالى فانه يجب عليك عقلا ان تكذبه ولا تثق به لان من ذكره اما غلط بنفسه او اوقعه غيره فى الخطأ ولا يكفى تصديق حكايتهم لضعف عقولهم وتكذيب الطبيعة والعادة لهم وكون المولى سبحانه وتعالى جعلهم غير معصومين من هوى النفس

ولكن لا اصعب على الانسان من اعترافه بجهله الشئ وعدم معرفته به

وامساكه عن ما لا يعرفه بقوله لا ادرى مع ان عقله فاتر الهمة والرغبة ولا يهتم بالبحث عن المسببات واسبابها ابدا ولكن متى رأى شيأ وكان متوقفا فى اسبابه اولم يقف عليه من اول مرة اخترع له شيأ آخر واذا اراد ان يتصور سببا طبيعيا ولم يمكنه تصوره فيستعين عليه بالاسباب الالهية وحينئذ ما يحصل من ارباب الالعاب كالحواة والبهلوان من لعبة الحق واكل النار واخراج الحرير من افواههم والمشى على الحبل كل ذلك فى اغلب الاوقات يكون معتبرا عند الناس كانه من انواع السحر العجيبة لان العوام يتولعون بالاشياء العجيبة الخارجة عن العادة والطبيعة ولا يقدرون على البحث والتفكر ولا يحكمون على الناس الا بما يشتهرون به من الاعمال الموجودة نصب اعينهم

ثم ان السحرة وكذلك مختلى العقول والمجانين الذين فى شأنهم قد اسست قدماء الحكماء اسبتاليات نافعة لتنفى عن الناس التخيلات والاوهام الفاسدة لم يزل يعتقد الناس فى شأنهم انهم ملبوسون بالجن ولكن ينبغى الآن ان نمعن النظر لما سأذكره من الفوائد التى تقى الانسان من هذا الخطأ

اولا الجهل بعلم الطبيعة مع التولع بالاشياء العجيبة وميل الانسان ان يجد دائما لكل مسبب سببا ايا كان بدلا عن كونه يبحث عن سبب مناسب لذلك المسبب او يمكث غير متيقن السبب كل هذا موجب للوقوع فى الامور الالهية وللوصول اليها وهذا هو السبب ايضا فى حصول عبادة الاصنام وما هو واقع الان فى الشمال وفى جزائر الهند وعند جميع الاهالى الذين يجهلون علم الطبيعة

والجهل بعلم الطبيعة اوجب سابقا ان بعض اشخاص من اكابر الناس المحترمين حكموا على بعض اناس من العلماء الحكماء بالعقاب حيث ان

هؤلاء

هؤلاء الحكماء لما نظروا الشمس تشرق من جهة وتغرب من اخرى قالوا غروبها هذا عندنا يمكن ان يكون شروقها عند غيرنا فعاقبوهم بسبب ذلك بل حكموا بكفرهم واخرجوهم عن الشرع مع ان كثرة الممارسة بالتجاريب برهنت على ان ما قالوه هو الحق واظهرت ايضا انه ينبغي التدبر والاحتراس في مثل هذه الوقايع قبل الحكم بالعقوبات وهنالك كثير من الامور والامثال المشابهة لهذا المثل وانما نقتصر هنا على ان نقول انه كلما اتسع ذهن الانسان وامتلأ بالمعارف المتصلة من علم الطبيعة وتاريخ الاخلاق وارآء الناس وازداد فيها قل وقوعه في الخطاء وفي اعتقاد كلام العوام والاوهام الجارية على السنتهم

ثانيا ان جميع علماء الكلام والفلاسفة عرفونا ان مجرد المعارف الطبيعية وحدها لا تفيدنا شيأ من جهة الملائكة والشياطين فحينئذ اذا كان لا يمكننا بيان الشئ بعلة شرعية واردة فيه تخرجنا من ورطة الطبيعة التي مبناها على دلالة العقل فلا ينبغي لنا ان نستعين عليها بسبب مجهول لنا لاننا لو فعلنا هذا لوقعنا في الامور والاوهام التي ليست الاحكام فيها مؤسسة على قاعدة موافقة مقبولة

مثلا قد عرفنا الشرع ان الشياطين لا يمكنها ان تفعل خردلة الا باذنه وارادته جل وعلا فحينئذ من يظن كالمشركين ان هنالك اناسا يمكنهم بالمعاهدة التي بينهم وبين الشياطين ان يفعلوا بعض اشياء خارقة للعادة ولا يعلمون انهم مرتكبون مذهب الشرك يلزمهم ان يقولوا بشيئين لا يمكنهم الجواب عنهما بالبرهنة لان هذا الرأى في الحقيقة يستلزم هذين الشيئين احدهما الاتفاق بين المولى عز وجل وابليس بان كل ما خطر ببال هؤلاء السحرة من الاعمال وارادوا اجراءه وتلوا بعض كلمات باذن

عز وجل لابليس بفعل ما اراده هؤلاء المبتدعة والثانى يلزم لهؤلاء
المبتدعة النهام هذا الاتفاق بان يعلموا الكلام الذى يتلونه والحركات التى
يعملونها لذلك فاى برهان لنا على هذه المشارطة المشتملة على النقص
واساءة الادب فى حق الذات العلية التى نعبدها ونعتقد حكمتها
واحسانها الذى لا نهاية له

وبحيث ان هذه المشارطة ليس لنا برهان على الينهما وكيف يعرفون
ان الكلام الفلانى او الفعل الفلانى اصلح من غيره فى اجراء مقصودهم
ونيل مرامهم

ثالثا ان الاجسام ينهاوين بعضها حالة معينة بطبعها غير متغيرة
وليست ناشئة اصلا عن العقول الحادثة المخلوقة التى لا ارتباط لها
بالجسم لان الجواهر الروحانية لو امكنها ان تغير حركاتها لكانت الطبيعة
مجردة عن الامور المحققة الثابتة فحينئذ جميع ما يدعى العامة انه خارج
عن الطبيعة من الامور الغير الواردة عن الشرع يجب نظمه فى سلك
الاشياء التى اسبابها طبيعية واذا كانت تنسب الى الاسباب الخارجة
عن العادة فلا تكون الا نتايج فاسدة باطلة منشأها الكذب

رابعا ان النتايج الطبيعية كحجر المغناطيس وما اشبهه من الجاذبية
بالحاكه ونتج النباتات وتولد الحيوانات ونموها ولو كانت عجيبة على قدر
ما يمكن لا يمكنها ان تبلغ فى الغرابة مبلغ الاشياء الالهية بحيث تحملنا
على كوننا نبحث لها عن اسباب خارجة عن حد الطبيعة وليس علة
عدم غرابتها كونها موجودة فى الكون فان هذا لا يكفى بل لانها تحصل
كل يوم ونحن معتادون عليها لاننا وجدناها فى الدنيا من منذ خلقنا

فاذا عرفت ذلك فماذا تقول فى الوقائع النادرة جدا العجيبة فهل تقول
انها خارجة عن الطبيعة لانها لا تحصل الا نادرا وانما نجهل سببها

وهل

وهل ننسبها لاسباب غير طبيعية وهل لاتظهر النجمة ذات الذنب طبيعية متواترة الحصول كالقمر والشمس اما انها مثلهما فى المرتبة الطبيعية وكذلك اذا حصلت نماغة على حين غفلة ليلا فهل نحكم عليها بانها مسببة وناشئة عن شيطان او نحوه فهل لا انتقلنا اذا اعتقدنا ذلك من المرتبة الطبيعية الى غير الطبيعية اما ان الاحسن من ذلك والاوفق عقلا كوننا ننسبها الى بعض اسباب طبيعية ولو مجهولة لنا

ثانيا ان فى جميع الازمان بعض اناس مدلسين اومبتدعين لا يعرفون بدعهم استعانوا بالجهل وضعف العقول واوهام الامم الفاسدة على ترتيبهم بعض مذاهب اوشرائع ولما كانت هذه الشرائع اشبه بالعدوى اوبالنجوم ذوات الذنب لم تمكث كثيرا بل زالت فمن نحو الف سنة قبل تاريخ الميلاد ظهرت عبادة الصنم المسمى فوه فى آسيا الشرقية ولم تزل وهو موجود الى الان وهذا ما يعبدونه فى الصين واسناء دينه يقال لهم البنزه وقال مصنف تاريخ العقول البشرية ان هؤلاء الاسناء ينسبون له ما يقولونه من الاخرة وبقاء الارواح والثواب والعقاب وتجد كثيرا منهم يرتكب فى تكفير ذنبه ما ينفر الطبع فمنهم من مضى عمره مجردا عن الملبوسات معذبا نفسه بالسلاسل والاغلال ومنهم من كان يحمل طوقا من الحديد يحنى جسده ويجذب دائما جبهته جهة الارض ويمكن ايضا ان نقول فى حقهم ما قاله ترتوليان قبلنا من ان العذاب لا يوجب تكفير السيأت بل الموجب لها هو سبب الاقدام على العذاب والمقاساة (يعنى ان كان مباحا او مطلوبا) وهؤلاء القسيسون قد افتتنوا بشدة غيرتهم فى الدين وشدة غيرتهم فتنت الامم بذكرها الاشياء المهمة العجيبة الخارجة عن حد الطبيعة فلو كان هؤلاء العباد يعيشون بين الرعايا عيشة معتادة ويفعلون ما فيه الشهوات

واللذات لتقتدى بهم الامم فى ذلك لما كان لهم شئ خارج عن العادة والطبيعة فى دياناتهم ولا فى افعالهم بخلاف عيشتهم العجيبة الخارجة عن العادة والطبيعة فانها يترتب عليها ان الاهالى المتولعين بحب الاشياء الغير العادية ينتقلون من المرتبة الطبيعية الضيقة الى غير الطبيعية التى هى واسعة وتعجب الانسان ويفتتن بها

وكذلك اذا استعملت فى المعنى الاصلى ما لم يستعمل الا فى المعنى المجازى فقد انتقلت من مرتبة الى اخرى

وذلك كقول سيدنا عيسى عليه السلام المحل الذى يكون فيه كنزنا يكون قلبنا فيه فليس المراد بلفظ القلب هنا الجزء المخصوص من جسمنا المعتبر كانه الاصل لمعنى القلب بل المراد به تأثير الروح وادراكها كما اذا قلت اجعل قلبك لله سبحانه وتعالى فيكون المراد من ذلك اجعل محبتك له عز وجل وقد يستعمل لفظ القلب فى كثير من المواضع بالمعنى المجازى كما اذا قلت اعطى قلبه واخذه

ولكن قال بعض وعاظ القرن السادس عشر ان بعض الامراء لما توفى فتحوا جسمه ليحنطوه فلم يجدوا فيه قلبا فتعجب الجرائحية من ذلك اشد العجب وكان حاضرا فى وقت فتح هذه الرمة شخص عاقل متبحر فى العلوم فقال لاهل هذا الميت وللجرائحية اذهبوا وابحثوا فى صندوق ماله لعل قلبه يكون هنالك على مقتضى ما ذكره سيدنا عيسى عليه السلام فذهبوا الى الصندوق وفتحوه فوجدوا قلب هذا البخيل فيه فمثل هذه الحكمة مقبولة اكثر من حكم لقمان الحكيم لانها نافعة لتعليم العقل البشرى

(السفسطة الثالثة عشر)

هذه السفسطة هى ان ينتقل الانسان من الجهل الى العلم

القاعدة فى هذا القياس ان ينتقل الانسان عما هو معروف الى ما هو

مجهول

مجهول ولكن من الناس من يفعل بالعكس بان ينتقل فى البرهنة مما هو مجهول الى ما هو معروف

(السفسطة الرابعة عشر فى الاخراج من القوة الى الفعل وهو الدور المعيب)

قد ترد هذه السفسطة اذا اردنا ان نبرهن على شئ فاستعملنا شيأ آخر متعلقا بالشئ المطلوب فان النتيجة تكون داخلة فى القضايا التى تستخرج هى منها

(الفصل الرابع عشر فى طريق متنوعة فى اقامة البرهان والتعقل)

قد اسلفنا ان القياس مركب من ثلاث قضايا الكبرى والصغرى والنتيجة

ونقول هنا ان المخاطبات الخطابية والمحاورات المشهورة لا يستعمل فيها القياس اصلا بطريق الصراحة ولا يحسن بل يعد التصريح فى القياس من الامور الخشنة ومن يبوسة الكلام وانما يكون القياس دائما فى ضمن البرهان ويجب على الخطيب ان يأخذ كل قضية بخصوصها ويتصرف ويتوسع فيها قبل الوصول الى النتيجة مثلا يقول المنطقى هارون الرشيد ملك وكل ملك ينبغى احترامه عند جميع الناس فنتيجة هذا هارون الرشيد ينبغى ان يحترم واما الخطيب فيوسع كل قضية من هذه القضايا بخصوصها فى الاولى يذكر لطافة هارون الرشيد وشوكته وعدله وحسن معروفه وكمال عقله وفى الثانية يذكر ان نواميس الطبيعة البشرية تقتضى ان الرعايا يعظمون الملوك وفى الثالثة يذكر انه يجب على الرعايا ان يحترموه كابيهم ويطيعوه كسيدهم ويشرفوه لكونه ظل الله فى ارضه وخليفته

ثم ان خطبة يسيرون التى فيها الاجل حماية سيلون ليست الا قياسا

فى صورة خطبة واصل الكلام على انه صادر على قواعد المنطق كلوديوس ينصب لميلون الفخ ليوقعه فيه وكل من كان كذلك يسوغ لنا قتله فالنتيجة يسوغ لميلون قتل كلوديوس واما سيرون فقد وسع اول الامر القضية الثانية وبرهن عليها بالحقوق الطبيعية والحقوق البشرية الملكية والامثلة الواقعية ثم الاولى وذكر فيها عدة حرب كلوديوس وعاقبة سفره وجميع احواله وذكر ايضا ان كلوديوس يريد ذبح ميلون فنتج من هذا ان ميلون غير مذنب فى كونه يفعل ما يسوغ له ان يفعله لقصد الممانعة الشرعية بقدر الامكان

وغير علم القياس الذى تؤول اليه كل الخطابات المتتابعة ينبغى للانسان ان يتفطن الى اشياء وهى

(القياس المختصر والقياس المقسم والقياس المركب وقياس الاستقراء).

(الفصل الخامس عشر فى القياس المختصر)

اعلم ان القياس المختصر ليس الا قياسا ناقصا فى العبارة لانه لابد ان يحذف منه بعض قضاياه الثلاث لظهورها ووضوحها ومزيد العلم بها بحيث يمكن للمخاطب ان يدركها وحده فاذا قلت مثلا كل ما كان يرخى القلب فهو خطر تكون النتيجة لعب الكمودية خطر فمن المعلوم ان القضية الصغرى محذوفة فى هذا القياس المختصر واصله هكذا

لعب الكمودية يرخى القلب وكل ما كان كذلك فهو خطر فالنتيجة لعب الكمودية خطر ففى هذا القياس ثلاث قضايا وفى المقدم اثنتان فمن ثم سمى مختصرا

ثم انهم يمثلون عادة لهذا بقول سنيك على لسان ميديه

قد امكننى ان اخلصتنى من ام لا فهلا كان يمكننى ان اهلكك

واصله هكذا

الاهلاك اسهل من الانقاذ وانا انقذتك من الهلاك وكل من كان يمكنه ان ينقذ انسانا يمكنه ايضا ان يهلكه النتيجة يمكننى ان اهلكك ومن ذلك ايضا قول بعضهم يا ايها الفانى لا تحقد حقدا باقيا وامله هكذا انت فان ومن كان كذلك لا ينبغى له ان يحقد حقدا يبقى اكثر منه فالنتيجة لا ينبغى لك ان تحقد حقدا باقيا

(الفصل السادس عشر فى القياس المقسم)

هذا القياس هو برهان مركب يقسمون فيه كلا على جميع اجزآئه ويستنتجون منه ما يستنتجونه من كل جزء من الاجزآء فلذلك سمى بهذا الإسم وبالقياس الضارب بطرفيه وبالقياس المغلوق وتأمل فى هذا المثل الذى يرد به على اهل مذهب الفلاسفة الخيالية القائلين بالتشكيك وعدم الجزم فى الشىء وهو

اما ان تعرفوا ما تقولونه اولا فاذا كنتم تعرفون ما تقولونه فقد امكن معرفة بعض الاشياء واذا كنتم لا تعرفونه فقد اخطأتم فى حكمكم بعدم امكان الجزم بالشىء والمعرفة به لانه لا ينبغى للانسان ان يحكم على ما لا يعرفه

وقاعدة هذا القياس الاصلية هى حصر تقسيم الكلى على جميع اقسامه لان التقسيم اذا كان ناقصا كانت النتيجة كاذبة عديمة الصحة مثلا قد برهن بعض الفلاسفة على ان الزواج ليس بلازم حيث قال

لا يخلو امر المرأة اما ان تكون حسنة واما ان تكون قبيحة فان كانت حسنة فتسبب الغيرة لزوجها وان كانت قبيحة فلا تألفها النفس

فالتقسيم فى هذا المثال لا صحة فيه والنتيجة الجزئية لكل قسم ليست لازمة وبيانه

(اولا) يمكن للانسان ان يجد كثيرا من النساء لم يصلن الى درجة تسبب

الغيرة وكثيرا منهن ايضا من لا تبلغ في القبح درجة بحيث لا تألفها النفس (ثانيا) ان هنالك نساء يكن في غاية الحسن ولكن هن ربات عفة وفضيلة لا يتسبب للزوج من نحوهن شيء من الغيرة وهنالك أخر يكن في اقصى درجات القبح لكن يحببن الانسان ويأخذن بعقله

وينبغي للانسان في هذا القياس وغيره من الاقيسة الاخر ان يحترس من المعارضة مثلا قد زعم بعض القدماء انه لا ينبغي للانسان ان يتحمل مصالح الجمهورية وبرهن بهذا البرهان المقسم

الانسان اما ان يسلك احسن سلوك اولا فاذا سلك احسن سلوك كثرت اعداؤه واذا سلك اقبح سلوك فقد عصى الله سبحانه وتعالى ورد عليه بهذه المعارضة

اذا كان الانسان يحكم مع اللين والرفق والمراعاة تكثر احبابه واذا كان يحكم مع العدل فقد اطاع الله عز وجل

(الفصل السابع عشر في القياس المركب)

اعلم ان هنالك نوعا آخر من البراهين مركبا من عدة قضايا مسلسلة متصلة ببعضها بان تكون ثانيتها مبينة وموضحة لمحمول الاولى وثالثتها موضحة لمحمول الثانية وهكذا الى ان تصل للمراد وهو النتيجة مثلا اذا اردنا ان نبرهن على ان البخيل مسكين فنقول

البخيل مشحون بالشهوات والشره وكل من كان كذلك فهو عادم لكثير من الاشياء وكل من كان عادما لكثير من الاشياء فهو مسكين فالنتيجة البخيل مسكين

ثم اعلم ان النتيجة الصادقة في هذا القياس لا بد ان تكون قضاياها المتتالية مرتبطة ببعضها ارتباطا كاملا وكل واحدة توضح الاخرى والا فلا تكون القضايا مستقلة بنفسها غير مشتملة على النتيجة مثلا قول بعضهم

اوربا

اوروبا اجمل اقسام الدنيا وفرانسا اجمل ممالك اوروبا وباريس اجمل مدائن فرانسا ومدرسة لوير اجمل مدارس باريس وغرفتى اجمل غرف هذه المدرسة وانا اجمل الناس الموجودين فى الغرفة فانا اجمل اهل الدنيا جميعا

فهذا البرهان ليس فى الحقيقة الا مركبا من قضايا عديمة الارتباط والالتئام كل قضية منها مستقلة بنفسها لا ارتباط لها بالاخرى ولا مفسرة لها ولا مشتملة على النتيجة

(الفصل الثامن عشر فى الاستقرآء)

اعلم ان الاستقرآء نوع من البرهان ينتقل به من معرفة عدة امور جزئية الى معرفة امر كلى مثلا استقرينا الناس فوجدناهم يحبون اللذات ويجتنبون ما يكون سببا فى الآلام فنتج من استقرآء هذه الامور الجزئية ان كل الناس يحبون الخير ولا احد يحب الشر ما دام بهذه الصفة

(الفصل التاسع عشر فى الخاتمة)

قد نتج مما سبق ان القياس لا يتقوم الا فى عمليات العقل الثلاثة وهى

(الاول) تذكرة الانسان تصور المعنى المثلى للشئ اى حقيقته وهذا التصور يكتسبه الانسان من العادة والفكر فيدرك التصور الواضح بالنسبة الى الموضوع المطلوب من النتيجة

(الثانى) البحث عن كون هذا التصور موافقا لهذا المطلوب وصالحا له ام لا

الثالث التعبير بالنتيجة عما يدرك من الموافقة او عدمها مثلا اذا قيل لنا هذا الشكل ○ دائرة فنتصور تصور الدائرة المثلى اى معناها الحقيقى الذى نبنى عليه غيره لمقابلته بهذه الصورة فنعبر حينئذ بالنتيجة

عما ادركناه من هذه المقابلة

(الفصل المكمل للعشرين فى الطريقة المنطقية)

الطريقة المنطقية هى ان يقول الانسان تصوراته وتصديقاته بوجه التنظيم والترتيب بحيث يفهمها الانسان فى نفسه بمزيد تنظيم وسامعها يدركها بشدة السهولة والانتظام

ويقال عادة ان هنالك نوعين من هذه الطريقة (احداهما) طريقة التحليل (ثانيتهما) طريقة التركيب (فالاولى) هى تفاصيل الشئ ليتوصل به الى المقصود وهى نوع من الاستقراء

(والثانية) وهى طريقة التركيب هى ان يبدء الانسان بالاعم لينتقل منه الى ما هو دونه فى العموم وذلك كما اذا عرفت الجنس من غير ان تتكلم على الانواع والافراد ويسمونها ايضا بالطريقة المذهبية لان من يعلمونها يبتدؤن اولا بالاصول العمومية ثم بعد ذلك بغيرها

ثم ان كلتا الطريقتين مهم فى طريق التعليم خصوصا طريقة التحليل فانها اصلح لانها تتبع ازمان تصوراتنا وتوصلنا من العام الى الخاص

وهاك بعض اصول من اصول هذه الطريقة

اولا ينبغى للانسان ان ينتقل من المعلومات الى المجهولات

(ثانيا) ان يدرك الانسان بمزيد التمييز المقصود من السؤال والا فعل ما يفعله الخادم مع سيده كما اذا قال السيد له اذهب وائتنى باحد احبابى فذهب هذا الخادم قبل ان يسأل على عين هذا الحبيب المطلوب فانه يقع فى هذا العيب وهو ان يحكم الانسان على الشئ من غير ان يتصوره

(ثالثا) ان يجتنب الاشياء الغير النافعة التى لا طائل تحتها الخارجة عن السؤال والاجنبية منه

(رابعا) ان لا يسلم فى شئ بالصحة الا ما قد حكم عليه بها

(خامسا) ان يجتنب التهجم بما يخطر بباله ويسبق اليه فهمه

(سادسا) ان لا يذكر فى احكامه الا ما تبادر للعقل

(سابعا) ان يبحث عن كون الشئ مؤسسا ومبنيا على السبب الخارجى الذى سيلزمه كونه يقينيا (ثامنا) ان يحكم على كل شئ بما يليق به فاذا كان يظهر صحيحا يحكم عليه باليقين والصحة واذا كان يظهر مستوى الطرفين يحكم عليه بالشك واذا كان فيه طرف راجح يحكم عليه بالظن (تاسعا) ان يقسم المطلوب على قدر ما هو ضرورى ولازم لاجل الوضوح وزوال الابهام (عاشرا) ان يأتى فى كل شئ باجزائه الكاملة بحيث لا يمكن للانسان ان يعتقد انه قد اهمل منها بعضها

(الفصل الحادى والعشرون فى الطريقة الهندسية)

(اولا) قد جرت العادة عند المهندسين بكونهم يبتدؤن اولا بالحدود والتعاريف لزوال اللبس بين الكلمات وانهم لا يستعملون فى الحدود والتعاريف الا الكلمات الواضحة المعروفة

(ثانيا) انهم يذكرون بعد ذلك اصولا واضحة بديهية وذلك ككون الكل اكبر من كل جزء من اجزائه مأخوذا بخصوصه (ثالثا) انهم يبرهنون على القضايا التى بها خفاء وصعوبة بالتعاريف التى تقدمت او بالعلوم المتعارفة التى يذكرونها اولا او بالقضايا التى قد برهن عليها سابقا وكشف غطاؤها ليتم المرام وبحمد المبدء والختام

تم طبع هذا الكتاب كثير الافادة بالمطبعة الكبرى التى انشأها ببولاق صاحب السعادة محرر تعريبه وتصحيحه على يد الفقير الى الله تعالى رفاعة ناظر مدرسة الالسنة التى تحوز ان شاء الله تعالى بهمة ولى النعم من كل فن احسنه لا زالت انوار العلوم بها ساطعة وازهار فنون الاداب بها يانعة امين فى شهر المحرم سنة ١٢٥٤

صفحات	سطور	خطا	صواب
٦	٣٣	فينتج من ذلك ان ارواح الدواب	ولو كانت كذلك لكانت
٧	١١	ويتلقى	وتتلقى
٧	٢١	يحصل	تحصل
١١	١١	وقطع	اوقطع
١٢	١	يخترع	يتصور
١٢	١٦	عمله	علمه
١٦	٨	اسماء تدل فاذا وصلنا الى هنا نرى انه حيوان من جملة الحيوانات	اسماء يدل لانه من الافراد التى تؤثر فى ادراكنا
١٨	١٧	التى هى سبب فى تصورنا	تصور
١٩	١٦	جزآ	اجزآ
٣١	١٤	ورجوعه	وارجاعه
٣٧	٣٣	لاستقرآ	الاستقرآ
٣٨	١٩	مكان	امكان
٣٩	٣	بالتصورات	بالتصور
٤٥	١٠	بمجرد	الابمجرد
٤٦	١٢	والاعمال المرتبة	وايضا فالاعمال المرتبة
٤٧	١٨	اذ	اذا

۳۲۲۸۹